La otra mundialización

Los desafíos de la cohabitación cultural global

Dominique Wolton

gedisa
editorial

LA OTRA MUNDIALIZACIÓN

Los desafíos de la cohabitación cultural global

Dominique Wolton

gedisa
editorial

Título del original francés:
L'autre mondialisation
Dominique Wolton
© Éditions Flammarion, 2003

Diseño de cubierta: Adrià Gual

Traducción: Irene Agoff

Primera edición, febrero de 2004, Barcelona

cultura Libre
Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1°-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-9784-005-4
Depósito legal: B. 8545-2004

Impreso por: Romanyà/Valls
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Para D., El., Ed.

Índice

Introducción 13

1. Informar no es comunicar 21
La abundancia de informaciones es perjudicial 21
El choque de culturas 23
La historia, siempre... 24
Movilidad e identidad 26
Funcional y normativo 29
Pluralismo y universalismo 32
Por último, el receptor... 34
Las plataformas del futuro 36
Aceptar la especificidad de las industrias culturales 36
Regular las industrias culturales 37
Salvaguardar el lazo social 38
Alentar el espíritu crítico 39
Utilizar las ciencias sociales 41
Revalorizar la función de los periodistas 42
Bibliografía 43

2. Identidad, cultura, comunicación, triángulo explosivo del siglo XXI 47
Culturas de aquí, culturas de otra parte 47
La ilusión cosmopolita 51
El retorno de la política 53
Un concepto central: la identidad cultural colectiva 57
Un triángulo explosivo 61
¿Qué hacer? 64
Abandonar los conformismos 65

Construir la identidad cultural relacional 68
Debatir sobre cultura y comunicación en el espacio público 70
Guardar memoria de la historia 72
Reconocer a los antimundialistas su derecho 73
Criticar las cursilerías sobre la diversidad cultural 74
Bibliografía 74

3. Convivencia cultural: la otra mundialización 79
¿Por qué la convivencia cultural? 81
Una apuesta política 85
Los riesgos 89
Convivencia cultural y universalismo 93
Estado, convivencia, comunidad internacional 96
Propuestas 99
Asumir la diversidad lingüística 99
Promover el laicismo 100
Garantizar el pluralismo mediático 100
Enlazar diversidad cultural y Derechos del Hombre 102
Valorar el aporte de la inmigración 104
Norte-Sur: informar mejor 105
Poner en práctica la convivencia cultural 108
Dar el voto a los inmigrantes 109
Pensar el turismo 112
Bibliografía 114

4. Francia, una sociedad multicultural 117
Los ultramares: una oportunidad para Francia 118
Diálogos, tumultos, fraternidades 124
Ausencia de una política para el ultramar 126
Francia y el mundo: tres niveles de comunicación 131
Acciones a emprender 134
Salir de la descolonización 134
Abandonar el angelismo identitario 138
Crear nuevos lazos 142
Bibliografía 145

5. ¿Y qué hace Europa? 149
La difícil prueba del diálogo intercultural 152
Los riesgos de la eurocracia 155
La tentación populista 156
Las raíces mundiales de Europa 159

Occidentalismo y universalismo 161
Cuatro prioridades 165
Asumir el pasado 166
Independizarse de Estados Unidos 169
Encarar las urgencias: terrorismo, inmigración, prostitución 173
Valorar la diversidad cultural 177
Bibliografía 181

CONCLUSIONES 185

ÍNDICE TEMÁTICO 193

Introducción

La mundialización de la información vuelve el mundo pequeñito pero muy peligroso. Cada cual percibe todo, sabe todo, pero advierte también qué cosas lo separan de los demás, aunque sin desear necesariamente acercarse a ellos. El otro, ayer, era diferente pero estaba lejos. Hoy también es diferente pero está en todas partes, en el televisor de la sala de estar tanto como en las terminales de las redes electrónicas. Habrá que hacer, pues, un esfuerzo considerable para entenderse. En todo caso, para soportarse.

Considerada durante largo tiempo como factor de emancipación y progreso, la información puede transformarse en factor de incomprensión y hasta de odio. *La información ya no es suficiente para crear comunicación, sucede incluso lo contrario.* Al hacer visibles las diferencias culturales y las desigualdades, obliga a un gigantesco esfuerzo de comprensión. He aquí, probablemente, una de las rupturas más importantes del siglo XXI. El mundo ha pasado a ser una aldea global en el plano técnico y no lo es en los planos social, cultural y político. La técnica ya no genera progreso. La comunicación deja de estar naturalmente en los diarios, en las ondas radiales y televisivas o con los ordenadores. Nuestra filosofía política de la comunicación debe integrar este nuevo escenario: la paz ya no depende sólo de la información y la comunicación, que hasta pueden convertirse en nuevos agentes de tensiones.

Segunda revolución: la omnipresencia del otro es un factor agravante de incomprensión. Ayer, el otro era una realidad etnológica, lejana; hoy, es una realidad sociológica con la que se debe convivir. Las distancias han dejado de ser físicas, son culturales.

La tercera revolución es cultural: ¿qué condiciones es preciso reunir para soportarse mejor en un mundo más visible pero también más in-

comprensible? ¿En qué condiciones aprender a convivir y a tolerarse? ¿En qué condiciones la revolución en las técnicas de información y comunicación puede permanecer ligada al ideal de progreso y acercamiento entre los pueblos, y no pasar a ser agente de guerra?

He aquí la apuesta de este libro. *Pensar las condiciones de la mundialización en materia de información y comunicación de modo que no se convierta en una especie de bomba de efecto retardado.* Los nexos que establecemos entre información, conocimiento y comunicación deben ser revisados, así como nuestra relación con los otros. Es preciso reflexionar sobre las condiciones necesarias para que la convivencia cultural sea pacífica. Dicho en otras palabras, información y comunicación han pasado a ser las apuestas políticas capitales de esa «otra» mundialización que es imposible soslayar.

El 11 de septiembre de 2001 marca el comienzo de esta ruptura. La amenaza de un conflicto armado en Irak, muy grave en el momento en que escribo estas líneas, la confirma de manera igualmente palmaria. El terrorismo expresa el rechazo del modelo occidental así como la capacidad para volver la información, que es un poco su símbolo, contra Occidente. Traduce *también* el surgimiento de la cultura como apuesta política mundial y su vínculo, ahora indispensable, con la comunicación. En todas partes nos encontramos frente a la dupla cultura-comunicación. La obligación de convivir con otras *culturas* hechas visibles por la omnipresencia de la información, constituye un desafío político mayor.

El fin del comunismo en 1990 dejó el campo libre al capitalismo y al modelo occidental –cuyo símbolo más patente son las industrias culturales y de la comunicación–, por lo menos hasta el crac bursátil de las nuevas tecnologías, en 2002. De forma paralela, los países emergentes quieren participar en esta revolución de la comunicación. Sin embargo, de uno a otro extremo del mundo los individuos no piensan de la misma manera, y cada vez se percatan más de ello. Por otra parte, al hacerse más visibles las desigualdades, se instala un malestar que atañe a Occidente y en particular a Estados Unidos, dueño de las industrias culturales y comunicacionales. El modelo occidental de información y comunicación es puesto en entredicho, al mismo tiempo que la identidad cultural es objeto de reivindicaciones cada vez más definidas.

El hecho eminente de este comienzo del siglo XXI es, por tanto, el surgimiento del *triángulo infernal identidad-cultura-comunicación*. Los conflictos y las reivindicaciones políticas, empezando por el terrorismo internacional, son prueba de este surgimiento. A las desigualdades

tradicionales entre el Norte y el Sur se añaden los riesgos políticos ligados a la cultura y la comunicación.

Este libro examinará, pues, las condiciones que es preciso se reúnan para que la información y la comunicación sigan siendo valores emancipatorios, aun cuando sean también mercancías. ¿Cómo evitar que el ideal de apertura y civilización genere, por contragolpe, una repulsa del modelo occidental? ¿Cómo considerar ese triángulo identidad-cultura-comunicación en función de su carácter de nueva apuesta política en el plano mundial? ¿Cómo introducir opciones políticas allí donde sólo dominan la técnica y la economía? ¿Cómo admitir que, en un mundo abierto, la convivencia cultural pasa a ser una apuesta tan importante como el hecho de las desigualdades Norte-Sur o los problemas de medio ambiente? Dicho de otra manera, ¿cómo percatarse prontamente de que la información y la comunicación constituyen riesgos tanto de guerra como de paz?

Esto es lo que yo llamo «la otra» mundialización. La tercera, si tomamos el hilo de la historia en el siglo XX, porque puede decirse que la mundialización conoció tres etapas. La primera, con la creación de la ONU al término de la Segunda Guerra mundial, sentó las bases de un orden internacional fundado en el respeto a las naciones, culturas y religiones, con miras a organizar una Comunidad internacional democrática y pacífica.

Una segunda revolución comenzó luego con los Treinta Gloriosos,* y alcanzó principalmente a la economía a través de una apertura de fronteras destinada a extender al mundo entero la economía de mercado y el modelo de librecambio.

La tercera mundialización no es solamente política o económica, sino cultural. Concierne a la convivencia cultural a escala planetaria. Tal es el objeto de este libro: examinar las condiciones para el surgimiento de esta «otra» mundialización. Y construir, con ese fin, *el concepto de convivencia cultural*, que hará posible pensar las relaciones de este triángulo infernal: identidad, cultura, comunicación.

* *Les Trente Glorieuses*, denominación nacida en Francia y aplicada a los treinta años que sucedieron a la finalización de la Segunda Guerra mundial (1945-1975), caracterizados por una enorme expansión de la economía en Europa, Estados Unidos y luego Japón. [*N. de la T.*]

Todo ello pasa, en primer término, por la profunda revisión de los pensamientos considerados «políticamente correctos», y por un nuevo enfoque de las palabras identidad, cultura y comunicación. Pasa también por una revolución de otro orden: la revalorización del receptor, es decir, del público.

Es urgente admitir que los receptores –los públicos–, en todas partes del mundo y con independencia de su nivel educativo, son inteligentes y capaces de filtrar los mensajes a los que están expuestos. Por otra parte, cuanto más mensajes reciban, más mensajes filtrarán. *En efecto, transmitir no es sinónimo de comunicar.* El principal freno a la mundialización de la información lo constituye la inmensa diversidad de los receptores.

La convivencia cultural nos pone sobre el filo de la navaja. O bien el vínculo con un proyecto político democrático puede establecerse, y de ese modo se logrará instalar un modelo de comunicación cultural relativamente pacífico; o bien no es posible tender el puente entre convivencia y proyecto político y triunfarán entonces todos los irredentismos culturales. En un caso, la identidad se enlaza a un proyecto democrático de convivencia; en el otro, la identidad se transforma en principio de conflicto político. Pero, en ambos, el debate será ineludible, tanto en lo que respecta a la convivencia cultural y sus apuestas como sobre los lazos entre identidad, cultura y comunicación.

Dicho de otra manera, estamos frente al nacimiento de un *nuevo espacio político*, según se ha podido comprobar en materia de medio ambiente, diálogo Norte-Sur, situación social de las mujeres, salud, educación... La dificultad reside en que ese espacio es de entrada mundial, y de una terrible complejidad, dados los malentendidos que se esconden tras las palabras identidad, cultura, comunicación. Pero también se debe al hecho de que, en los sectores de la cultura y la comunicación, valores e intereses se encuentran en interacción constante. Frente a este desafío, Francia y Europa disponen de significativas cartas de triunfo pues son sociedades antiguas: por su historia tienen, a partir del siglo XVI, raíces culturales universales que permiten pensar y organizar la convivencia cultural a escala planetaria.

Curiosamente, sin embargo, los estudios sobre este tema son todavía poco numerosos. Mientras que desde hace unos veinte años la cuestión del *multiculturalismo en el interior de los Estados nacionales* es tratada en abundancia, ello no sucede con esta misma cuestión en el plano internacional. Se reflexiona y se debate mucho sobre las relaciones entre comu-

nidades, identidades, naciones, lenguas, etnias e inmigraciones, dentro del marco de las naciones y los Estados; pero casi no hay interés por este problema a escala del mundo, como si la tradición diplomática de las «relaciones internacionales» fuera suficiente para pensar la nueva realidad mundial, como si la apertura del mundo, el fin del comunismo, la desregulación, la mundialización de la información y de las técnicas comunicacionales no pusieran en movimiento la cuestión de las relaciones entre identidad, cultura, comunicación, entre Estados y naciones, a escala del mundo. Es considerable el desajuste entre la importancia que adquiere la mundialización económica, la dificultad para establecer una organización política a la misma escala, y el *silencio* en cuanto a las apuestas ligadas a la mundialización de la cultura y la comunicación. *Existe sin embargo un margen de maniobra* frente a estos nuevos y gigantescos desafíos que habrán de ser mencionados a lo largo de este libro. Todo empieza por una toma de conciencia: primero y ante todo, apreciar la importancia de esa otra mundialización que sitúa la cultura y la comunicación en el centro de los desafíos mundiales.

¿Seré comprendido? Lo que digo en mis libros e investigaciones es que resulta imposible pensar el mundo contemporáneo sin una teoría de la comunicación, es decir, sin una teoría de las relaciones entre cultura, comunicación, sociedad y política. No sólo porque, hace ya cincuenta años, la omnipresencia de las técnicas cambió radicalmente nuestra visión del mundo y de las sociedades sino, sobre todo, porque el modelo cultural de la comunicación –es decir, la posibilidad de transmitir informaciones de toda índole y de reaccionar en consecuencia– se ha ensanchado, modificando el funcionamiento de las relaciones sociales y obligando a tomar en cuenta la autonomía e inteligencia del receptor.

En síntesis, la comunicación pasa a cumplir un papel central en la política del siglo XXI. Es también un objetivo fundamental de conocimiento, aun cuando este tenga dificultad para ser reconocido por su condición, pues la experiencia que hace cada cual de la comunicación, tanto como la fuga hacia delante en las hazañas técnicas, dejan siempre para después la necesidad de una reflexión teórica de base. Los acontecimientos nos convocan sin embargo a ello –ayer el 11 de septiembre, mañana otras crisis políticas y militares–, aunque por el momento las ideas resisten.

Llevó mucho tiempo hacer entender que los medios de comunicación son indispensables para la democracia de masas, y que son una con-

quista democrática. Tampoco fue fácil lograr que se reconociera el papel de la televisión generalista como lazo social en un momento en que, con las cadenas temáticas, sólo se percibían las virtudes de la individualización. Así como resultaba trabajoso valorar la experiencia de Europa, donde conviven sector público y sector privado, en un momento en que la ideología de la desregulación parecía condenar hasta la noción misma de servicio público. Es difícil imponer la idea de que la Europa política no podrá construirse sobre el mismo modelo que la Europa tecnocrática, justamente porque asocia a los pueblos y se estructura según un modelo de participación y comunicación. Lo mismo sucedió con respecto a Internet cuando, en el momento culminante de la ideología de las redes, intenté decir que un sistema técnico, así sea el más sofisticado, tiene necesidad de un proyecto político y cultural para evitar sucumbir a la especulación económica –como hemos visto–, o bien para conservar la ilusión funesta de que los hombres y las sociedades pueden cambiar por la simple magia de las redes.

Un desafío similar plantean las contradicciones derivadas de la mundialización de la información: hacer comprender la necesidad de una reflexión teórica en cuanto al papel de la comunicación en nuestras sociedades. Más allá de la eficiencia de los instrumentos y objetivos económicos, es preciso reflexionar sobre la modificación de las relaciones humanas y sociales. De lo contrario, la información y la comunicación –como ya lo ha mostrado la historia– podrían dar lugar a una siniestra inversión y convertirse en factores de guerra e incomprensión tras haber sido, durante siglos, agentes de progreso y acercamiento entre los individuos y los pueblos. He mostrado en sucesivos análisis que la información y la comunicación forman parte de los grandes desafíos científicos y políticos del siglo XXI, pero a condición de proseguir un gigantesco esfuerzo de construcción de conocimientos si se aspira a que los valores transmitidos por estos últimos continúen siendo, en esta instancia mundializadora, factores de emancipación.

Es verdad que la información y la comunicación nos instalan siempre en el equívoco pero, tal como procuro demostrar una y otra vez, existe también un margen de maniobra. Los conceptos de comunicación normativa y funcional, espacio público, receptor, sociedad individualista de masas, filosofía técnica y filosofía política de la comunicación, identidad cultural relacional e identidad cultural refugio, me han ayudado a reflexionar sobre el concepto de convivencia cultural en tanto propuesta

para resolver las contradicciones inherentes a la mundialización de la comunicación.

¿De dónde surge este libro? Además de mis investigaciones anteriores sobre los nexos entre comunicación, cultura, sociedad y política, tiene tres fuentes.

En primer lugar, por iniciativa de la Polinesia francesa, un trabajo sobre la comunicación política entre esta y la metrópolis en 2001-2002, que extendí al Pacífico y al ultramar en su conjunto.* Luego, por iniciativa del secretariado de Estado en los DOM-TOM,** una investigación sobre el impacto cualitativo de la política en materia de nuevas técnicas de información y comunicación, referida a los departamentos de ultramar en 2001-2002. Por último, la preparación, entre 2000 y 2002, de un número de la revista *Hermès* (editada por el CNRS)*** y consagrado a «France et ses outre-mers». Estas tres investigaciones y otras misiones internacionales en Cercano Oriente, América Latina y Asia, me llevaron a analizar los cambios de estatuto en los conceptos de identidad, cultura y comunicación. Me permitieron comprender también de qué modo cultura y comunicación estaban indisociablemente ligadas a la manera de una doble hélice, en dos dimensiones, una normativa y otra funcional. Ellas se enlazan simultáneamente a valores de emancipación y a una determinada realidad económica. Entre mercado y política, comercio y emancipación, enriquecimiento y revuelta, la información y la comunicación se cuentan entre los sectores más conflictivos del siglo que acaba de empezar.

Por último, este estudio viene a completar las consideraciones que desarrollé en mis libros precedentes sobre Europa, *Naissance de l'Europe démocratique* (1993) y luego *Penser la communication* (1997); por último sobre *Internet* y el desafío de las nuevas tecnologías en el plano mundial (2000 y 2001). Hoy en día, la inmensidad y gravedad de las apuestas culturales y políticas de la mundialización confirman lo que vengo diciendo desde hace tiempo: la importancia de una teoría de la comunicación como propuesta científica y política para la democracia en el siglo XXI.

* Las expresiones *«l'outre-mer»*, *«les outre-mers»* designan, en el habla corriente, el conjunto de los departamentos y territorios franceses de ultramar. [*N. de la T.*]

** DOM y TOM, acrónimos de «départaments d'outre-mer» y de «territoires d'outre-mer», respectivamente. [*N. de la T.*]

*** Centro nacional de investigaciones científicas. [*N. de la T.*]

Agradezco a las personalidades públicas y privadas que me fue dado conocer en ultramar y en el extranjero, así como a las del Quai d'Orsay* y del ministerio de los DOM-TOM. Unas y otras me ayudaron a captar realidades culturales muy diversas. Estas misiones me confirmaron la necesidad de trabajar sobre estas cuestiones muy poco analizadas y prácticamente jamás debatidas. La mundialización avanza con más rapidez que la reflexión sobre las mutaciones que ella produce. Por el momento, la atención se centra en las posibilidades ofrecidas por las técnicas antes que en las cuestiones abiertas por estas. *Se avizora el final de las distancias físicas, no se mide todavía la importancia de las distancias culturales.* Tampoco se advierte la necesidad de pensar la convivencia cultural a escala del mundo; se evita, con esmero, mirar de frente el hecho de que la mundialización de la información y la comunicación, en lugar de acercar a hombres y culturas, son fácilmente factores de conflicto.

Gracias a T. Bambdrige, E. Dacheux e Y. Winkin por su lectura del manuscrito, y a Madeleine Fix, Françoise Rivé, Arlette Goupy y Michèle Leseur, que me ayudaron a terminarlo en los plazos deseables.

* Sede del Ministerio de Asuntos Extranjeros francés. [*N. de la T.*]

1

Informar no es comunicar

La abundancia de informaciones es perjudicial

Al mundializarse la información, el más menudo de los acontecimientos se torna visible y, en apariencia, más comprensible. Ahora bien, esto no significa que exista un vínculo directo entre el incremento del número de informaciones y la comprensión del mundo. Tal es el nuevo escenario del siglo que se inicia: la información no crea comunicación.

Durante mucho tiempo las informaciones fueron tan escasas y las técnicas tan ajustadas, que todo progreso posibilitador de más informaciones generaba –con bastante lógica– una mejor comprensión del mundo y, *a fortiori*, una mejor comunicación. En un siglo, el progreso de las técnicas fue de tal magnitud, desde el teléfono hasta la radio, desde la televisión hasta el ordenador, llegando hoy a Internet, que hemos terminado por homologar progreso técnico con progreso de la comunicación y ello hasta el punto de bautizar este nuevo espacio mundial de la información como «aldea global». Pero *la comunicación mundial sigue siendo una quimera*. Lenta y firmemente se profundiza la distancia entre técnicas cada vez más eficientes y una comunicación humana y social por fuerza más aleatoria. Después de diez años prodigiosos en lo que respecta a Internet, el resultado es ingrato: se desengañan ahora quienes creían que en la terminal de las redes hombres y sociedades se comunicarían mejor. El entusiasmo de los mercados dio paso a un severo crac económico.

La mundialización de las informaciones *no es más* que el reflejo de Occidente, vinculado a un determinado modelo político y cultural. No hay equivalencia entre el Norte y el Sur: la diversidad de culturas modi-

fica radicalmente las condiciones de recepción. Si las técnicas son las mismas, los hombres, de un extremo al otro del planeta, no se interesan por las mismas cosas... ni hacen el mismo uso de las informaciones. La abundancia de estas últimas no simplifica nada y lo complica todo.

En realidad, esta mundialización de las comunicaciones ha conocido tres etapas. La primera se relaciona con la conquista del territorio entre los siglos XVI y XVIII; la segunda, entre el XVIII y el XX, correspondió a la explotación física del mundo según un criterio que presuponía su carácter «infinito». La tercera etapa –que vivimos ahora– nos pone frente al hecho de que el mundo es finito, frágil, y de que los problemas de convivencia entre pueblos y culturas se han vuelto predominantes.

Para comprender la importancia de la dimensión cultural en la comunicación es preciso volver a las propias características de esta última. Ella implica tres dimensiones: la técnica, la política y las condiciones socioculturales. Mientras que las dos primeras evolucionan con rapidez y finalmente de modo paralelo, la tercera es la más compleja y de más lenta instalación. *Los individuos cambian de herramientas más rápidamente de lo que cambian sus maneras de comunicarse.* Para que se produzca una «revolución» en la comunicación, es preciso que haya una ruptura en los tres niveles. Esta ruptura existe hoy en los niveles técnico y económico, pero falta aún la tercera dimensión, que es también la más importante. Las técnicas y las redes no bastan para profundizar la intercomprensión: sucede incluso lo inverso.

En otros términos, *el fin de las distancias físicas revela la importancia de las distancias culturales.* Es curioso, pero esta tercera fase de la mundialización, que se suponía iba a hacernos el mundo más familiar, es la que, por el contrario, nos hace tomar conciencia de nuestras diferencias. ¿A qué se debe esta discontinuidad? Al hecho de que los receptores no se encuentran en el mismo espacio-tiempo que los emisores y de que, en particular, como estos emisores difunden mayoritariamente desde el Norte, los receptores rechazan una información forjada en un molde occidental –para no decir estadounidense– y que es vivida como un imperialismo cultural. Basta observar las reacciones de la prensa en los países del Sur (y no solamente musulmanes) después del 11 de septiembre de 2001. He aquí *la* gran revolución de este comienzo de siglo en materia comunicacional: la toma de conciencia de una *discontinuidad radical entre el emisor y el receptor.* Consecuencia de ello es la primacía de los factores sociocultu-

rales: el mismo mensaje dirigido a todo el mundo jamás será recibido de la misma manera por unos y otros.

Este es el punto de partida del siglo XXI: la ruptura entre información y comunicación, la dificultad para pasar de la una a la otra. Sabíamos que las culturas eran diferentes, pero pensábamos que la misma información podía ser más o menos aceptada por todos. Advertimos lo opuesto: entre información y comunicación se abre un abismo. Esta verdad empírica había sido descubierta, muchas veces con dolor, a escala de los Estados nacionales; se la encuentra más claramente a escala del mundo. Lo que se desmorona es un determinado modelo universalista –en realidad, occidental– de la información y del vínculo entre información y comunicación.

Porque ese vínculo ya no responde a la misma necesidad: desde la caída del comunismo, que estimuló cierta libertad de prensa en todo el orbe, y desde que se ingresó en una era donde la abundancia de información está económicamente justificada, el lazo directo entre la información y su aceptación por los destinatarios se ha debilitado. La información está ligada al mensaje y presupone su aceptación. La comunicación, en cambio, pone el énfasis en la *relación* y cuestiona, por tanto, *las condiciones de la recepción*. De ahí que vaya ganándole a la información en complejidad, como lo observó en su momento la escuela de Palo Alto en el plano interpersonal.

El choque de culturas

¿Qué pone sobre el tapete la mundialización de las informaciones y de la comunicación? Sencillamente, el choque –más o menos violento– de las culturas y visiones del mundo. No por verlo todo, o casi todo, se comprende mejor. Nos percatamos, en cambio, de la diversidad de valores y evaluamos con exactitud todo cuanto nos separa a unos y otros en los planos religioso, político y cultural. Así fue como, en la mañana del 11 de septiembre, Occidente despertó de su «gran sueño» y comprendió, no sin estupor, que muchos países no comparten los valores de la cultura democrática pero, sobre todo, que cuanto más penetran estos países en el mercado mundial de la información, más afirman sus diferencias y hasta su hostilidad hacia Occidente. *El mundo es finito, pero la diversidad de puntos de vista sobre él es infinita.* Esta diversidad reaparece en la información,

que acentúa los desajustes, profundiza las incomprensiones y rencores entre el Norte y el Sur, intensifica las frustraciones.

Todo el problema que aquí se plantea es el de las condiciones de pasaje de la información (el mensaje) a la comunicación (la relación). Entre ambas está la cultura, es decir, las diferencias de puntos de vista sobre el mundo. La cuestión central que plantea la mundialización informativa es la siguiente: ¿bajo qué condiciones pueden convivir las culturas?

Como se ve, el problema es ante todo político. Y tanto más explosivo cuanto que es exponencial: *¿qué impacto produce un número creciente de informaciones sobre un número creciente de individuos?* Nadie puede decirlo. Si la información no crea comunicación, de todos modos ejerce una influencia. Pero, ¿cuál? ¿Cómo entender que el acceso de millones de individuos a millones de informaciones no terminará cambiando su visión del mundo? Lo comprobamos todos los días por nuestra cuenta: las informaciones que recibimos determinan una ampliación de nuestra visión del mundo, pero también generan choques entre lo que aprendemos y nuestras elecciones personales, e incluso cambios más profundos de los que no tenemos conciencia. Hay así, en la cabeza de millones de individuos, una negociación permanente entre la concepción del mundo que heredaron de su cultura y el modo en que las informaciones recibidas la modifican. Y está claro, además, que tales difusiones agudizan el sentido crítico. No es posible exponerse todo el tiempo al aumento de la información sin tener progresivamente una visión más crítica del mundo. Por ejemplo, el auge del sentimiento antinorteamericano parece ir vinculado al puesto dominante de Estados Unidos en materia de propagación de informaciones, con el siguiente círculo vicioso: cuantas más difunden los medios de comunicación occidentales, más alimentan ese sentimiento. Es una simpleza pensar que lo alimentan exclusivamente las dictaduras y otros fundamentalismos. Cuando las industrias culturales confunden mundialización de los mercados con aprobación de los consumidores, olvidan que consumir no es necesariamente sinónimo de adherir.

La historia, siempre...

La mundialización de las comunicaciones ilustra perfectamente el retorno de la historia. Cuando las élites mundiales limitaron la revolución producida en este plano a una simple cuestión técnica o económica, sin

abordar de frente la cuestión cultural, dejaron al sujeto a un costado. Cuando aparecieron la radio y luego la televisión, estas élites sólo percibieron de los medios masivos –herramienta indispensable, con todo, para la democracia– el entontecimiento y la manipulación. Frente al indestronable prestigio de la prensa escrita, la comunicación se hizo sinónimo de comercio, de marketing. En definitiva, ya no tenía nada que ver con un proyecto de intercambio y entendimiento mutuo. Sin embargo, no hay comunicación sin inteligencia de los públicos, es decir, sin capacidad para filtrar y jerarquizar los mensajes. Se lo verificó muy bien, por lo demás, con Internet, del que se pensó, con cierta ingenuidad, que sería la herramienta privilegiada para la divulgación del modelo occidental de la información y la democracia, y del que se comprende ahora que *puede* ser «desviado» con eficacia siniestra por todos los regímenes autoritarios y por los movimientos terroristas. Cuanto más eficientes son las herramientas, menos controlable es la comunicación. Ayer estaba condicionada por la existencia de un público bastante homogéneo y de técnicas relativamente rústicas; hoy sucede lo inverso.

Y he aquí que, desdeñada desde hace 50 años por las élites, la comunicación retorna y se impone como problema central. ¿Cómo dirigirse, por ejemplo, a culturas diferentes y despertar su interés, entablar con ellas un diálogo que les haga sentir que son reconocidas y que les despierte un deseo de responder? ¿En qué condiciones aceptará el Norte recibir informaciones y visiones del mundo procedentes de otras comarcas (véanse las reacciones suscitadas por la aparición de Al Jazira a raíz de la guerra de Afganistán)?

En el orden de la comunicación se produce verdaderamente una ruptura entre el siglo XX y el XXI. En el XX, la técnica se impuso sobre la cultura hasta el punto de que se llegó a pensar, con la televisión y luego con Internet, que la «aldea global» era una realidad cultural. Vino después el triunfo de la economía, con el crecimiento casi insolente de grandes industrias culturales que poco a poco absorbieron a todos los sectores de actividad (cine, televisión, música, edición, prensa, programas informáticos), y ello a expensas de *cualquier* consideración política y sin que nadie fuera a inquietarse ante los riesgos corridos por la democracia. Finalmente, 20 años de ideología liberal y desregulación.

El comienzo del siglo XXI ilustra esta inversión radical con los acontecimientos siguientes: el 11 de septiembre, las negociaciones de la Organización Mundial de Comercio (OMC), la caída del Nasdaq, el hun-

dimiento de los «grandes» de la comunicación AOL, Vivendi Universal y Bertelsman. Tomamos conciencia, por fin, de los estragos causados por el liberalismo sobre la cultura y la comunicación, y comprendemos que ambas dependen de la acción política. En los países ricos primero, con miras a un mínimo de regulación y de respeto por las diversidades culturales. En el diálogo Norte-Sur después, con miras a un nuevo equilibrio en la circulación de los flujos informativos, pues ya no se trata sólo de producir y difundir más informaciones: lo principal es que los individuos, las colectividades y los pueblos las acepten.

Es la revancha de la cultura y la política sobre la técnica y la economía. El Norte advirtió menos aún este desajuste por cuanto la revolución de las técnicas, iniciada por él hace 50 años, está naturalmente en fase con una cultura moderna occidental que privilegia la movilidad y cuyos símbolos más elocuentes son Internet y el teléfono celular. Pero esta movilidad no es vivida en todas partes del mismo modo. Sobre todo, va acompañada de otro fenómeno de importancia similar: la demanda de identidad.

Movilidad e identidad

Movilidad e identidad son las dos caras de la modernidad. En la hora presente, buscamos *tanto* afirmar nuestra identidad como conducir nuestra movilidad. Es el mismo fenómeno que plantea la comunicación. Más comunicación, más intercambio, más interacción hay, y por tanto más movilidad, y más necesaria es la identidad, de modo simultáneo. Lo que es valedero en el plano individual lo es también en el comunitario y en el social. Ahora bien: el modo de concebir las nociones de identidad y movilidad no es el mismo en todas partes.

Puesto que la problemática identitaria se instaló hace ya mucho tiempo en la cultura occidental, el incremento de la movilidad tuvo lugar en ella de un modo apreciablemente sencillo. Las cosas son muy diferentes en el Sur, que se disgrega identitariamente pues le cuesta resistirse a la modernidad del Norte y debe realizar sus propias mutaciones. Ahora bien, aun antes de que aparecieran las técnicas de comunicación, la modernidad ya había dañado seriamente los marcos tradicionales de estas sociedades, volviendo más crítica la cuestión identitaria.

Cuanto más circulan los individuos, cuanto más se abren al mundo

participando en la modernidad y en una suerte de «cultura mundial», más necesidad experimentan de defender su identidad cultural, lingüística y regional. Queremos a la vez la UMTS –tercera generación de teléfonos celulares que hará posible la interactividad, la interoperatividad, la movilidad– y conservar las raíces, el territorio, la identidad. Los individuos necesitan las dos cosas, es decir, comunicación *y* cultura, entendida esta en su sentido amplio de valores, tradiciones, símbolos, lengua... No hay nada peor que reducir lo moderno a la movilidad, olvidando ese fuerte requerimiento de identidad. En oposición a cierto discurso sobre la mundialización que considera el «cosmopolitismo», el «mestizaje» y otras «mezclas» como pruebas de la «superación de las identidades», por mi parte pienso que, para amortiguar el choque de la apertura al mundo, hacen falta raíces. Digamos sí a la mundialización, a todas las formas de apertura, con tal de que, simultáneamente, *se refuercen las identidades.*

Se comprende bien entonces por qué los países desarrollados no tienen la misma percepción de la mundialización que los otros: sencillamente, porque ella no amenaza su identidad. Si todo es relación, comunicación y movilidad, es porque además existe una identidad cultural. Que es el caso en el Norte mucho más que en el Sur. Encontramos aquí uno de los contrasentidos de la modernidad al que nos referiremos más adelante: confundir la necesidad de movilidad, de intercambios, de libertades, de interacciones, con la necesidad de identidad y cultura. Es al revés. *No hay que optar, hay que hacer las dos cosas y al mismo tiempo.* Es muy importante recordar esto pues, en la hora de la mundialización, rige buena parte de la reflexión sobre las apuestas sociopolíticas de las relaciones entre comunicación y cultura.

En otros términos, hay quizás una mundialización de las técnicas y las industrias en materia de información y comunicación, pero no hay comunicación mundializada. *Asimismo, hay industrias culturales mundiales, pero no hay cultura mundial.* En última instancia, nunca hay otra cosa que excepciones culturales, pero la cultura dominante puede imponer su excepción cultural a las demás. El mismo mensaje enviado a todos no es recibido de la misma manera en todas partes. Por esto, contrariamente a lo que temía la escuela de Francfort (cosa comprensible, porque sus miembros acababan de vivir la llegada de Hitler al poder), la radio y luego la televisión, pese a su condición de medios masivos, no fueron instrumentos totalitarios. Cuantos más mensajes hay, más prevalecen las condiciones culturales de la recepción.

Internet ilustra esta ambigüedad, que puede terminar produciendo un efecto de *boomerang*. Occidente cree, ingenuamente, que la red va a unificar al mundo, como lo vio antes con la información a través de la CNN y en un sentido que es, a las claras, el suyo.

Puede que esto sea posible en lo referido a la economía pero, a medida que la red se extienda, numerosas culturas tendrán la sensación de ser expropiadas, de no poder reconocerse en ese modelo cognitivo. Lo cual puede generar angustia, o agresividad, sin duda las dos cosas. El Sur se insurgirá contra esta colonización mental en nombre de sus culturas e identidades. Presentada como la herramienta de una «comunicación mundial» en red, símbolo de la movilidad, al dejar de lado la cuestión aparentemente «superada» de las identidades culturales colectivas, Internet puede determinar, pasada la etapa de la euforia, *un profundo sentimiento de expropiación de sí mismo*. Internet y el conjunto de las técnicas de comunicación serían equiparados entonces al imperialismo cultural occidental y generarían reacciones violentas de las que numerosos ejemplos salpican la historia de los últimos 30 años, en los que se exacerbaron las cuestiones de territorio así como los irredentismos culturales y religiosos.

Occidente, origen de esta lógica de la comunicación mundializada, no puede contraponer la «modernidad» de su postura al costado «arcaico» de las reacciones culturales e identitarias del Sur, pues es la única parte del mundo en la que existe una suerte de relación complementaria entre modernidad e identidad. Y, en 50 años, la rueda giró. Las otras culturas perdieron sus complejos respecto de Occidente y hoy anhelan acceder a la «revolución» mundial de las técnicas de comunicación, aunque conservando sus propias ideas y valores.

Arribamos así al nódulo *del tema que nos ocupa:* a la hora de la mundialización de las industrias comunicacionales, ¿en qué condición organizar la convivencia pacífica de culturas? O bien se logra enlazar de manera satisfactoria comunicación, movilidad, identidad y cultura, o bien se subestima la complejidad del problema y cabrá esperar entonces *nefastas consecuencias* para la identidad. La modernidad, como concepto central de nuestras sociedades, sólo presenta interés si admite las aspiraciones contradictorias de los individuos. Queremos ser a la vez individualistas e iguales y pertenecer a grupos y comunidades, pero al mismo tiempo mantenernos solidarios de una sociedad, ser ciudadanos europeos pero permaneciendo ligados a nuestra identidad nacional, promo-

ver otras relaciones individuales y ser fieles a la pareja y la familia, abiertos a las culturas del mundo y apegados siempre a nuestro terruño...

La fascinación por la apertura, el exotismo, la velocidad, la movilidad, la cultura de los otros, el ocaso de las reglas coactivas así como una suerte de anarquía individual, no contradicen el lazo con las tradiciones, las historias, las instituciones. Por otra parte, adivinamos que, cuanto más se rechazan los valores sociales, culturales, tradicionales en nombre de una modernidad «racional», más insisten estos en volver. El símbolo más clamoroso de ello es quizá la religión. Las grandes religiones son impugnadas a causa de sus dogmas, que entran en competencia con los valores de la modernidad; y al mismo tiempo la búsqueda de espiritualidad se intensifica, pergeñando nuevas prácticas religiosas. Más fuerte que hace 50 años, el sentimiento religioso rechaza en este momento los lazos con los dogmas y la teología.

Nuestra identidad cultural y social es hoy plural y contradictoria. Y cuanto más caen los tabúes, las prohibiciones, más cambian las conductas y más se instala la perturbación. No es que las tradiciones vuelvan realmente, sino que la nostalgia de estos valores irriga una modernidad que se busca a sí misma, con mayor razón por haber triunfado y no tener ya adversarios. ¿Quién no es moderno, hoy?

Funcional y normativo

El proceso de racionalización y hasta de dominación cultural impuesto por Occidente, ¿es ineluctablemente fuente de contradicciones? ¿Es fatal el conflicto entre las dos dimensiones contradictorias de la *modernidad*, *movilidad* y *velocidad* por un lado y necesidad de *identidad* y *cultura* por el otro? No, y ello por una simple razón. Si la cultura y la comunicación hacen al meollo de las industrias mundiales, con el creciente riesgo de contradicciones, son también valores de base del humanismo occidental. Justamente esta dimensión de los valores permite oponerse a la exclusiva lógica de instrumentalización de la cultura y la comunicación. Es como la democracia: siendo imperfecta, se la desvirtúa cotidianamente, pero los valores en nombre de los cuales se la construye permiten sacar a la luz sus desviaciones. Dicho de otra manera, aun si las industrias culturales *y* de la comunicación perciben tan sólo un mercado potencial de 6.000 millones de individuos, el ideal de emancipación subyacente en el seno de la cul-

tura y la comunicación proporcionará, en el futuro, las armas para luchar contra la reducción de una y otra a una simple lógica industrial. Y, en consecuencia, por un mayor respeto de las diferencias culturales.

El término fundamental es *margen de maniobra*. La cultura y la comunicación pueden estar tanto del lado de los valores como de los intereses, de la racionalización como de la emancipación, de la lucha política como de la economía de mercado. Por otra parte, si estuvieron muchas veces del lado de los poderes militar y político –de lo cual la historia nos ofrece múltiples ejemplos– o del poder económico –tal como se observa hoy con la mundialización–, también han sido lugares de resistencia. Para dar cuenta de esta ambivalencia, yo sostengo que existen *dos dimensiones* en la información, la comunicación y la cultura.

La *dimensión funcional* remite simplemente al hecho de que, en la sociedad, todo se intercambia. La interdependencia es creciente, pero la transmisión, la difusión y el intercambio pueden ser actividades carentes de ideal. Es funcional lo que presta un servicio. A la inversa, la *dimensión normativa* remite a un ideal, ideal de reparto, comprensión, intercambio con el otro en el sentido de comunión, que hacen también al meollo de la actividad humana y social. En la información, la comunicación y la cultura existe siempre esta dualidad por la que ambas dimensiones –y en esto reside su excepcional interés– se han conjugado. El ideal nunca está lejos de la necesidad. De ahí que exista un margen de maniobra.

He señalado ya esto en mis trabajos precedentes. Asimismo, cuando hablo de «sociedad individualista de masas» intento dar cuenta de la existencia de dos valores contradictorios tan importantes el uno como el otro, y que coexisten: el de la libertad individual y el de la igualdad. Cada uno de nosotros quiere a la vez la libertad y la igualdad. Si información y comunicación pueden estar del lado de la normatividad y de la emancipación, pueden también detenerse en la sola dimensión funcional y generar desigualdad, dominación. El interés de la modernidad como concepto central de nuestras sociedades está en que admite las aspiraciones opuestas de los individuos y en que procura tolerarlas. Somos a la vez individualistas e igualitaristas; miembros de comunidades pero asignados a una sociedad, ciudadanos europeos y enlazados finalmente a una identidad nacional. Perseguimos otras relaciones individuales y defendemos la pareja y la familia; estamos abiertos a las culturas del mundo y somos fieles a las raíces culturales regionales o nacionales, amenazadas por la mundialización. Dicho en otras palabras, las sociedades occidentales

tienen dificultad para elegir entre la fascinación por la apertura, la velocidad, la cultura de los otros, el fin de las coacciones, una especie de anarquía individual, y por otra parte un profundo apego a las tradiciones históricas e institucionales. Nuestra identidad cultural y nuestras aspiraciones de comunicación son plurales y contradictorias.

Reaparece aquí la complejidad de la cultura y la comunicación. Ambas son vectores de emancipación, matriz de industrias florecientes y al mismo tiempo vías para un retorno identitario. Esto explica la batalla por la diversidad cultural emprendida desde que se estableció el Acuerdo multilateral de inversión (AMI) del que es hoy heredero el movimiento antimundialista, o las tensiones en el interior de la Organización Mundial de Comercio. Si comunicación y cultura no fueran siempre portadoras de esta doble dimensión, no habría enfrentamiento. También por este motivo no habrá Big Brother, no habrá poder totalitario ejercido desde las redes. Las industrias culturales pueden imponer modas, pero no controlar las culturas. Las colectividades y los pueblos son capaces de resistírseles, aun si esto no es inmediatamente visible.

Yo creo, desde luego, junto con los marxistas, que las industrias culturales se pondrán, a la larga, más del lado de la dominación que de la emancipación pero, a la inversa, no me parece que los pueblos e individuos estén alienados por su causa. Se encuentran sojuzgados, sin duda, pero existe efectivamente un margen de maniobra. ¿Cómo hacerlo valer? Recordando siempre la dimensión normativa de la cultura y de la comunicación, que permite impugnar su dimensión funcional, desenmascarar las ideologías técnicas, criticar a los mercaderes del templo, emprender el combate por los derechos de autor, insistir en el desafío de la regulación internacional de Internet, subrayar el papel básico de lazo social desempeñado por los medios de comunicación, justipreciar el servicio público que prestan, enfatizar las identidades culturales nacionales frente a la cultura mundial...

Sospechamos que estas acciones darán lugar a muchos enfrentamientos. Las industrias culturales, en su expansión, apelarán a la dimensión normativa de la cultura y la comunicación para ampliar mejor sus mercados. Pero esta misma ambigüedad les impedirá reducir por completo los valores respectivos a simples instrumentos. *Será siempre posible apoyarse en las referencias normativas para combatir las derivas comerciales.*

A condición, evidentemente, de desarrollar lo antes posible una lógica de conocimiento, es decir, una capacidad crítica frente a las promesas

de las industrias culturales mundiales que pueda poner de resalto la diferencia entre los valores de emancipación, libertad y creación, inherentes al ideal de la comunicación, y la realidad de los hechos. En un sentido, la ambivalencia de la cultura y la comunicación es el aliado más valioso para la reflexión crítica sobre los desafíos de la mundialización.

Esto es lo que se comprendió con la reciente crisis del Nasdaq. Al reventar, la burbuja especulativa hizo más evidente el exceso de promesas de la cibersociedad. Si, conjuntamente con la crisis económica, no hubiese habido conciencia del carácter específico de este sector, no se habría asistido a un vuelco tan rápido de la opinión ante lo que se ensalzaba todavía ayer, a saber: las «promesas» mundiales de las técnicas de comunicación.

Pluralismo y universalismo

La mundialización de las técnicas comunicacionales fue primeramente un factor de apertura al mundo. Nunca se señalará lo suficiente la importancia de la radio y la televisión como ventanas abiertas al mundo. Más de 4.500 millones de aparatos de radio y 3.500 millones de aparatos de televisión, sin contar 1.000 millones de teléfonos celulares y aproximadamente otros tantos internautas, se traducen por fuerza en más apertura. Esta es además la razón por la cual los regímenes autoritarios desconfían de las técnicas de comunicación: basta observar los recelos de China hacia Internet. Porque no se pueden controlar ni los mensajes que circulan ni sus influencias. Si se enfatizan, con razón, los límites del modelo occidental en materia de información política, también es preciso admitir que durante más de 50 años este modelo desempeñó claramente un papel fundamental de apertura a la democracia.

La apuesta cultural no sería tan fuerte de no haber existido, desde hace un siglo, esa batalla por la libertad de información y comunicación. Dicho de otra manera, el éxito de las técnicas comunicacionales en el plano mundial aceleró la concienciación de los límites de la cultura mundial y la necesidad de preservar los vínculos entre culturas e industrias nacionales. Una cosa es que Occidente ya no pueda imponer al mundo, a marcha forzada, su modelo de sociedad, y otra muy distinta el que como consecuencia de ello se deba desestimar su concepción de la libertad individual y de la democracia. No tiene sentido caer en una vi-

sión sistemáticamente crítica de Occidente. No hay que ser ingenuos o idealistas en cuanto al carácter presuntamente más libre o democrático de otras sociedades u otras culturas. El respeto del pluralismo cultural no impedirá defender el modelo democrático occidental. Basta mirar un mapa, informarse, viajar, para comprobar los límites del modelo cultural occidental, la obligación de atender lo más rápido posible a la diversidad cultural, pero también el escasísimo número de países democráticos que existen en el planeta y el profundo movimiento de emancipación generado por la filosofía política de Occidente.

Por otra parte, todos los principios jurídicos y políticos que permitieron pensar y organizar el concepto de comunidad internacional, dar vida a este concepto pese al conflicto Este-Oeste de ayer y a las desigualdades Norte-Sur de hoy, encuentran su fuente en el pensamiento occidental. *Así pues, abandonar el occidentalismo no debe hacer olvidar que el universalismo tiene en él sus raíces.* Si Occidente consigue pensar cierto relativismo cultural, contribuirá también a reafirmar las raíces occidentales del universalismo. A esta empresa se abocó la Unesco con su declaración universal sobre la diversidad cultural de noviembre de 2001. Esta declaración propone una definición muy amplia de la cultura: «La cultura debe ser considerada como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social; [...] ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, las formas de convivencia, los sistemas de valores, las tradiciones y creencias». Esta definición encontró resonancias en la conferencia de Johannesburgo de septiembre de 2002, donde la diversidad cultural fue presentada como la garantía del desarrollo perdurable.

Se trata, con toda claridad, de *una nueva definición de la cultura*, más amplia que la vinculada al patrimonio y que en cierto modo concierne a la «cultura culta». Hoy en día, la cultura engloba todos los elementos del entorno tradicional o contemporáneo que hacen posible situarse en el mundo, comprenderlo parcialmente, vivir en él y no sentirse amenazado o excluido. Todo puede volverse cultural para construir una visión más estable de ese mundo. Y al mismo tiempo no hay cultura sin relación, apertura y a veces comunicación. La cultura se convierte, pues, en un fenómeno mucho más complejo y dinámico. Frente a la desestabilización provocada por el aumento de los intercambios, ella se mantiene como un factor de estabilidad.

La cultura siempre ha tenido estas dos dimensiones: identidad ligada al patrimonio para conservar sus raíces, apertura ligada a la historia para pensar el mundo contemporáneo. Sólo que, en un siglo, la proporción entre estas dos dimensiones ha cambiado. Hoy, la de apertura es de tal magnitud, ha alcanzado una escala tan considerable y de tan grande valoración –visible en la ideología de la modernidad–, dimensión de apertura centrada en el presente e indiferente al pasado, que es de esperar el retorno de una problemática identitaria cuyo sentido no será, a todas luces, el que tenía hace un siglo.

Es primordial para nosotros efectuar una reflexión de conjunto sobre el estatuto de la cultura. Y no es una paradoja menor el que deba acreditársela al profundo movimiento de mundialización de las comunicaciones. Por otra parte, podemos indicar tres etapas en el proceso de apertura de la comunicación y la cultura. La mundialización de las técnicas fue al principio un formidable agente de apertura, desde el teléfono hasta la radio, la televisión, el ordenador. En la segunda etapa, donde hoy nos encontramos, las diferencias culturales deben ser objeto de una atención particular. La tercera etapa corresponde a la toma de conciencia de los límites que es preciso imponer a dicha mundialización. Las reacciones en contra son suscitadas por una visión demasiado occidental, en especial estadounidense.

Por último, el receptor...

La mundialización de las comunicaciones nos obliga a pensar la cuestión de la alteridad. Esto se observa ya en materia de información política, que es el sector donde los receptores, es decir, los ciudadanos, expresan con mayor claridad sus reacciones. Durante la guerra del Golfo, en 1991, la cadena de información continua CNN difundió hasta la caricatura el punto de vista estadounidense sobre el mundo. Lo mismo sucedió tras los atentados del 11 de septiembre y durante la guerra en Afganistán. Pero la aparición de la cadena informativa Al Jazira acabó en cierto modo con ese monopolio. En todo caso, depender de Al Jazira para obtener informaciones sobre Bin Laden posibilitó a los occidentales una doble toma de conciencia: por un lado, era preciso contar con otras fuentes de información además de las estrictamente occidentales; por el otro, se debía evaluar la reacción de los receptores, en este caso la opinión pública

de los países árabes. Y mañana el problema se planteará de modo idéntico para América Latina, Asia, África.

Desde este punto de vista, un nuevo trabajo de reflexión debe ser emprendido en lo atinente a la información. Durante muchísimo tiempo los periodistas construyeron la información según lo que ellos mismos tenían por justo y verdadero, y esto con independencia de los receptores. Hoy ya no es así: el receptor se impone. Es un progreso, pero ¿hasta qué punto? En efecto, ¡si es indispensable tener en cuenta al receptor, ello no justifica montar la información según lo que el destinatario anhela escuchar! Estaría en peligro la libertad de información; pues, por definición, informar consiste casi siempre en anunciar algo que *perturba*. Es tarea prioritaria reflexionar sobre las necesidades de diversificar la información y sobre los límites que es necesario preservar al tomar en cuenta el punto de vista del receptor.

Sobre todo, contrariamente a lo que durante mucho tiempo se quiso hacer creer, esto significa que el receptor nunca es pasivo; de una punta a la otra del mundo, se interesa en programas diferentes.

Si la industria estadounidense de la imagen supo en parte moldear gustos comunes, esto no vuelve innecesaria la diversificación de la oferta según las áreas culturales; incluso es muy probable que los públicos nacionales reclamen cada vez más producciones vinculadas a las identidades de orden cultural. En este terreno no sucederá lo que sucedió, por ejemplo, con la industria del petróleo. En los últimos 30 años hemos asistido a tentativas abortadas de desarrollar industrias petroleras nacionales; y la supremacía de las multinacionales anglonorteamericanas siguió siendo aplastante. Este proceso no podrá tener lugar con las industrias culturales, por la sencilla razón de que tocan a lo *esencial* de los pueblos: los valores y sus representaciones del mundo. Contentarse con tener vagamente en cuenta estas diferencias no bastará para serenar los espíritus. Mañana será preciso que el mundo se abra a los productos audiovisuales del Sur, en la actualidad totalmente ignorados por el Norte –salvo pocas excepciones–, especialmente en lo que respecta a Egipto, India y Brasil. Mientras domina el modelo de comunicación funcional, la demanda se acuña sobre la oferta. Pero a partir del momento en que se intenta pasar a una comunicación más normativa, se toman más en cuenta las problemáticas de la convivencia y la participación culturales.

Con el surgimiento del receptor, el siglo XXI debe comenzar a pensar de veras una política de la diversidad cultural. Si no hay *opinión públi-*

ca mundial, hay en cambio *culturas*. Reflexionar sobre las condiciones de recepción de los diferentes mensajes obliga a pensar la convivencia cultural, y depende de tres fenómenos de base. Primero, no hay teoría de la comunicación sin una problemática del receptor. Esto se traducirá igualmente en la necesidad de admitir la *negociación* y, por tanto, de lentificar el proceso de comunicación, mientras que hasta ahora sólo se hablaba de acelerarlo. Por ejemplo, la Unión Europea, que no ha parado de acelerar su construcción hasta el punto de volverla irreversible, está obligada hoy, con la ampliación a 25 estados miembro, a lentificar el procedimiento para respetar mejor la diversidad de los ciudadanos. Por último, admitir la legitimidad del receptor es trastrocar la jerarquía entre lo alto y lo bajo. Es, a la larga, admitir cierta *igualdad*, en todo caso una igual dignidad entre los diferentes participantes en las industrias de la comunicación. Tomar en cuenta al receptor es, finalmente, plantear la cuestión de la alteridad y por tanto de la *convivencia*, que será uno de los grandes asuntos políticos del siglo XXI.

Las plataformas del futuro

Aceptar la especificidad de las industrias culturales

Las industrias culturales no son como las demás. Son industrias, sin duda, pero su objeto –la información, la comunicación, la cultura– les otorga una condición específica que desborda a la lógica económica.

Durante 20 años, la expansión técnica y económica de las telecomunicaciones, los sistemas audiovisuales y la informática fue de tal magnitud que este lenguaje no pudo ser entendido. La información y la comunicación se mostraban más bien como el medio para reestructurar el capitalismo, descubrir nuevas fuentes de beneficios después de los acumulados por los sectores industriales del carbón, el acero, el petróleo o la energía nuclear. La información y la comunicación, transversales a todas las actividades económicas y sociales, pasaban a ser el «sistema nervioso» de esta nueva economía mundial en construcción. ¿Por qué conceder entonces un rango especial a lo que se convertiría en centro de la economía del mundo y permitir finalmente a los países desarrollados mantener su adelanto técnico, cultural y político? Sostener el sector de la comunicación, banalizarlo, ¿no era mostrarse a favor del progreso? For-

mular interrogantes, denunciar la ideología técnica, reclamar un proyecto político más allá de las innovaciones, alertar contra la reestructuración del capitalismo sobre la base de las industrias de la comunicación, temer a la dominación cultural traducían en el mejor de los casos una posición conservadora, y en el peor una culpable pusilanimidad.

En esa época fuimos muy pocos los que elevamos la voz para expresar la urgencia de pensar los nuevos medios de comunicación, sobre todo por comparación con los medios clásicos, así como de abandonar la ideología técnica, y ello para recordar la dimensión política, en sentido amplio, de la cultura y de los vínculos entre identidad, cultura y comunicación. La caída del Nasdaq y el crac de las industrias de telecomunicaciones confirmaron en cierto modo nuestra hipótesis. A la larga, los argumentos esgrimidos para recordar que la información y la comunicación no son mercancías como las demás resultarán quizá menos descalificados. Se juegan en ello nada menos que la paz y la guerra del futuro.

La primera «revolución mental» a emprender es meditar sobre los desafíos geopolíticos de la comunicación, y *pasar de una ideología de los sistemas de información a una problemática de la comunicación*; admitir que el problema principal en este sector no es la producción y difusión de un número creciente de informaciones de toda índole, y reconocer más bien que *estas industrias administran visiones del mundo* y que, por tanto, son inseparables de una reflexión sobre sus condiciones de acogida. Aunque la información tenga un precio y en todas partes se convierta en mercancía lucrativa, no se reduce a esto, pues su uso va más allá de la economía. Hoy, por ejemplo, nadie niega que el terrorismo internacional se desarrolló fundamentalmente sobre la repulsa del modelo occidental. Aunque los terroristas utilicen los mismos sistemas de información que los occidentales, empezando por Internet, los emplean para cosas muy distintas. He aquí una prueba de que lo esencial no está del lado de la técnica sino del de la información y de los modelos culturales que ella transmite.

Regular las industrias culturales

En Occidente, la libertad de información está tan ligada a la lucha política por la democracia, que cualquier idea de regulación en este sector es considerada todavía como un atentado a la libertad. Sin embargo, dicha

idea no traduce por fuerza una postura liberticida sino que, por el contrario, es signo de la voluntad de proteger la libertad de comunicación. Se sabe desde siempre que la libertad de comunicación no puede existir sin leyes que la garanticen. Por ejemplo, todo cuanto atañe a la cuestión de los derechos de autor y de propiedad intelectual está directamente enlazado a esta problemática reciente de la libertad. Es preciso recordar, pues, tanto en el ámbito de la cultura y de la comunicación como en muchos otros, que la ley es condición de la libertad y no destrucción de esta.

Es preciso también limitar la descomunal concentración de las industrias de la comunicación, cuya fragilidad, por añadidura, es extrema. Vemos desmoronarse aquí y allá sectores enteros no sólo de las industrias culturales sino casi siempre del patrimonio. Las industrias culturales deben ceñirse de nuevo a su oficio inicial y abandonar la pura lógica financiera. ¡Es cuando menos asombroso que, entre 1992 y 2002, las más grandes empresas de comunicación (AOL-Time-Warner, Disney, Bertelsman, Vivendi Universal antes de su caída) hayan pasado a ser también las multinacionales más poderosas del mundo! En *ningún* otro sector de actividad se habría aceptado tan fácilmente semejante concentración sin plantear el problema de su compatibilidad con la lógica democrática. Esto dice mucho sobre la fascinación ejercida por estas industrias sobre las clases dirigentes. Recordemos simplemente que, 50 años atrás, se temía que la concentración de la prensa pudiese ser un obstáculo para la democracia, mientras que, hoy, industrias de comunicación concentran diarios, editoriales, televisiones, estudios de grabación, nuevos medios masivos, en un grado de poderío económico sin medida común con lo que sucedía en la década de 1930. Actualmente son muy pocos los que, en el plano nacional o internacional, se insurgen contra esta lógica de la concentración. Algunos hasta llegan a decir que la potencia y el poder de los grupos comunicacionales son garantía de la libertad de información.

Salvaguardar el lazo social

La concentración de las industrias culturales tiene un segundo efecto perverso: la segmentación del mercado en cuantos mercados secundarios se pueda. ¿Cuál es la consecuencia? Una pulverización del lazo social. Si esta segmentación es fuente de rentabilidad, también constituye un ries-

go para la democracia. Así como una nación es otra cosa que la *suma* de las comunidades que la componen, del mismo modo la comunidad internacional es otra cosa que la suma de las redes y los mercados. Sólo los Estados, por dependientes que sean, son capaces de administrar la heterogeneidad social y cultural de las naciones. A ellos les corresponde mantener un mínimo de cohesión entre las diferentes comunidades; lo cual, en materia de industrias de la cultura, se traduce por una problemática del interés general, la existencia de un servicio público, la preservación del carácter nacional de una parte de las industrias culturales. ¿Qué dirían los estadounidenses, librecambistas de labios para afuera pero proteccionistas en los hechos, si vieran a sus industrias de la cultura y la comunicación, de las que por otra parte están muy orgullosos, marcharse de a jirones al extranjero? Cuando observamos su reacción ante la simple reventa de los estudios Universal, y el modo en que no pararon hasta recuperarlos para el regazo nacional, no resulta difícil zanjar la cuestión.

En la Organización Mundial de Comercio reaparece este debate sobre el estatuto de las industrias culturales, entre dos bandos: el de los defensores de un liberalismo favorable a la segmentación, y el de los partidarios de una problemática más universalista y ligada a la preservación de cierta cohesión social más allá de la existencia de comunidades. Quien dice aceptación de una cohesión social, supone la existencia de una regulación que la garantice y, por tanto, de un Estado. El comunitarismo, en cambio, casi no necesita un Estado fuerte. Este enfrentamiento entre dos filosofías políticas determinará en buena parte la configuración de las industrias culturales para los próximos diez años.

Alentar el espíritu crítico

El cuidado de la regulación pública en materia de industrias de la comunicación requiere, entre muchas otras cosas, la firme decisión de imponer un determinado punto de vista sobre el papel del Estado y el interés general, una filosofía política de la cultura y la comunicación, la ambición de pensar y administrar la diversidad cultural. Esta política de conjunto debe dar ocasión para reflexionar sobre el papel del Estado y el interés general y, más aún, oportunidad para desarrollar entre los ciudadanos un espíritu vigilante que sepa hacer la diferencia entre valores

e intereses; ello, con miras a situar, en el inmenso discurso de la comunicación pero más allá de las palabras, lo que compete finalmente a la promoción, con el fin de aprender a juzgar de viso, empíricamente, con modestia. Aprender a meditar, por ejemplo, sobre una de las paradojas inesperadas de la revolución en materia informacional, el de su *precio*. Ayer la información era escasa y se la tenía por un valor en sí, por una conquista democrática y barata. Hoy es abundante, para no decir redundante, se ha transformado en una verdadera mercancía y en consecuencia mucho más cara, especialmente porque se la segmenta y se la vende sobre soportes diferentes.

Tampoco es posible reflexionar sobre las gigantescas apuestas ligadas a este sector si no se revalorizan primero las palabras que lo atraviesan. Y ante todo hay que admitir que la información y la comunicación no son sinónimas, que la cultura debe ser pensada de manera más global porque, aun estando ligada al patrimonio, es también la suma de todos los recursos que moviliza el individuo para tratar de vivir en su época. Debe evitarse reducirla a la cultura de élite y mostrar el papel motor de las culturas media y de masas en la sociedad contemporánea. *La cultura es, finalmente, el conjunto de actitudes que permiten situarse frente al mundo contemporáneo.* No hay nada que no sea recurso cultural para edificar la capacidad de pensar una realidad en movimiento perpetuo: música, moda, información, tradición, modo de vida, trabajo, educación... Todo cuanto está simultáneamente en el tiempo y en la atmósfera ambiente, lo que es compartido por otros, lo que tiene un sentido. La cultura tal vez no haya estado nunca, de manera tan simultánea, en la duración *y* en el instante. En cualquier caso, cultura y comunicación justifican crear *conocimientos* para pensar los desafíos técnicos, económicos, políticos ligados a la expansión de las industrias del mismo nombre.

Crear conocimientos es desarrollar un espíritu crítico que distinga valores e intereses, lógica normativa y lógica funcional en la información, la cultura y la comunicación. Aprender a no confundir el progreso técnico con los servicios realmente útiles, el discurso comercial con la aspiración a comunicarse, los procesos económicos con la realidad de las relaciones sociales, la transparencia ofrecida por Internet con la realidad de las relaciones de poder, la aspiración a la igualdad con los riesgos de la cibercriminalidad.

Utilizar las ciencias sociales

Las ciencias humanas y sociales tienen también su responsabilidad en la situación actual. En su mayoría, no han sabido denunciar las narices postizas de esta cultura mundial mientras que ellas mismas, *todos los días*, en el marco de la cooperación internacional, se topan con dificultades lingüísticas, cognitivas, históricas, sociales que frenan considerablemente el trabajo en común. Si los físicos, matemáticos y biólogos pueden cooperar en el plano mundial, es porque las palabras utilizadas son *poco* numerosas. En el caso de las ciencias sociales se piensa *por medio de las palabras* y, por añadidura, toda creación teórica está ligada finalmente a la capacidad de combinar palabras de manera precisa.

Confrontadas sin tregua con el problema del *comparatismo*, las ciencias sociales conocen su extrema dificultad justamente porque las distancias simbólicas, culturales, cognitivas entre las sociedades son de tal magnitud que requieren muchísimo tiempo y paciencia. ¿Por qué los científicos no denuncian esta ideología mundialista? Los investigadores saben mejor que nadie que no basta insertarse en una red para comprenderse mejor. Sucede incluso lo contrario, pues la facilidad técnica genera una suerte de pereza intelectual.

Para las ciencias sociales, hablar de cultura es hablar siempre de una *relación*. La cultura no es nunca estática, es dinámica, y su significación evoluciona con el tiempo. No basta multiplicar las conexiones entre sociedades para que el diálogo cultural aumente. Para eso hace falta multiplicar los estudios sobre el mestizaje, efectuar análisis comparativos de los procesos de mestizaje actual en el Caribe, Brasil, África del Sur, Asia... *Comparar es aquí la condición de todo conocimiento.* Por ejemplo, cómo se plantea la cuestión de esa identidad en dos grandes países de fuerte identidad cultural pero radicalmente diferentes en otros aspectos: Japón por un lado, homogéneo culturalmente pero que afronta, debido a su apertura al exterior, una problemática inédita de convivencia cultural; Brasil por el otro, inmediatamente mestizo y multicultural, y que debe defender su identidad al ritmo de su desarrollo económico; para no hablar de Europa, sobre la cual volveremos.

Las ciencias sociales deberían ser las primeras en subrayar hasta qué punto la problemática de la *identidad cultural*, tal como surge desde hace veinte años, no tiene nada que ver con lo que había existido antes. La descolonización, los viajes, la apertura al mundo, la mundialización eco-

nómica, el ascenso de los niveles de vida, todos estos elementos modificaron las características y el funcionamiento de la identidad cultural, que ya no tiene mucho que ver con el nacionalismo de antaño, aun cuando los movimientos populistas jueguen –cosa normal– con las ambivalencias. No hay suficientes trabajos sobre el populismo, que se halla en proceso de expansión en todas partes del mundo, demasiado rápidamente identificado con un pensamiento de extrema derecha mientras que los populismos de izquierda son por lo menos tan frecuentes como los de derecha. Faltan estudios sobre los procesos de mestizaje ligados a la colonización, salvo en la tradición anglosajona de los *cultural studies* o de los *post-colonial studies*. Pero estos trabajos tienen escasa conexión con las apuestas sociopolíticas de la mundialización. Está pendiente, pues, un enorme trabajo destinado a comprender la amplificación de la así llamada cultura, la mutación del sentimiento nacional, las relaciones entre Estado y sociedad, las percepciones del Otro, los estereotipos y las representaciones, la apertura hacia las otras sociedades y religiones, la crisis del modelo occidental, la sorda inquietud frente a la mundialización, la mutación en las formas de identidad nacional, el impacto de los medios de comunicación de masas...

Revalorizar la función de los periodistas

Esta información, que ha pasado a ser mercancía, sitúa a los periodistas en el centro de los desafíos de la información mundializada y ello por cuatro razones. *Primero*, deben pelear para que, en la ola de informaciones que invade el mundo, podamos seguir distinguiendo entre lo que compete a la información-prensa, construida y elaborada por ellos, y todas las otras categorías de información ligadas a las bases de datos y al conjunto de los sistemas informáticos en construcción. Así pues, la prensa debe seguir siendo una industria bien identificada y protegida dentro del huracán de la información mundial. Jamás debe perderse de vista la distinción entre información-valor e información-mercancía, fundamento de la prensa. *Segundo*, los periodistas tienen el deber de explicar de manera simple –y en esto reside la grandeza de su oficio– un mundo cada vez más complicado. Si hay muchas informaciones acerca de todo, la capacidad del público para recibir e interpretar estas informaciones es limitada. El oficio de periodista tiene su fundamento en la

capacidad de síntesis y clarificación. *Tercero*, los periodistas deben ser mucho más conscientes de la diversidad cultural. Deben permanecer fieles a ciertos valores del oficio y a la vez no olvidar nunca que una información que da rápidamente la vuelta al mundo tiene todas las posibilidades de encontrar públicos cuyas elecciones políticas, culturales y religiosas amenazan entrar en conflicto con ella y, en consecuencia, rechazarla. Basta observar que el conflicto palestino-israelí no se cubre de la misma manera según que el periodista se dirija a los israelíes, a los palestinos, al mundo árabe, a los occidentales, a los estadounidenses o a los europeos. *Cuarto*, los periodistas deben adquirir capacidad económica para desencriptar las pugnas económicas en torno a su oficio. *La economía amenaza hoy mucho más la libertad de prensa que la política*. En todos los países, incluido Estados Unidos, los periodistas están relativamente poco equipados porque poseen cultura política, pero escasa cultura económica.

Bibliografía

Alexander, A.; Owers, J. y Carveth, R. 1998. *Media Economics: Theory and Practice*. Hillsdale, N. J., Lawrence Erlbaum Associates Inc.

Appadurai, A. 2001. *Après la colonisation. Les conséquences culturelles de la globalisation*. París, Payot.

Aron, J.-P. 1984. *Les Modernes*. París, Gallimard.

Barber, Benjamin R. 1996. *Dijihad Versus Mac World*. París, Desclée de Brouwer.

Barbero, J. M. 2002. *Des médias aux médiations. Communication, culture et hégémonie*. París, CNRS.

Barnow, E. et al. 1998. *Conglomerates and the Media*. Nueva York, The New Press.

Bastide, R. 1970. *Le Prochain et le lointain*. París, Cujas.

Benhabib, S. (comp.). 1995. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton-Nueva York, Princeton University Press.

Bertrand, A. y Kalafatides, L. 2002. *OMC. Le pouvoir invisible*. París, Fayard.

Bonnet, M. y Desjeux, D. (comps.). 2001. *Les Territoires de la modernité*. París, PUF.

Bouchard, G. (comp.). 1977. *La Nation dans tous ses Etats*. París, L'Harmattan.

Boutros-Ghali, B. 2002. *Démocratiser la mondialisation*. París, Éditions du Rocher.

Boyer, R. y Drache, D. (comps.). 1996. *State against Markets. The Limits of Globalisation*. Londres, Routledge.

Elbaz, M. y Helly, D. 2000. *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. París, L'Harmattan, Les presses de l'Université, Laval.

Ellul, J. 1954. *La Technique ou l'Enjeu du siècle*. París, Armand Colin.

Featherstone, M. (comp.). 1990. *Global Culture, Naturalism, Globalization and Modernity*. Londres, Sage.

Ferro, M. 2003. *Le Choc de l'islam, XVIIIe-XXIe siècle*. París, Odile Jacob.

Flicy, P. 1991. *Une histoire de la communication moderne*. París, La Découverte.
Gauchet, M. 2002. *La Démocratie contre elle-même*. París, Gallimard.
Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basik Books. [*Interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1988.]
Ghorra-Gobin, C. 2000. *Les Etats-Unis, entre local et mondialisation*. París, Presses FNSP.
Goldsmith, E. y Mander, J. 2001. *Le Procès de la mondialisation*. París, Fayard.
Hannerz, A. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Nueva York, Routledge.
Harvey, D. 1989. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Blackwell.
Heissbourg, F. 2002. *L'Hyperterrorisme. La nouvelle guerre*. París, Odile Jacob.
Hermès, Frontières en mouvement, 8-9. 1990. París, CNRS.
Hermès, Espaces publics en images, 13-14. 1994. París, CNRS.
Hermès, Espaces publics, traditions et communautés, 10. 1992. París, CNRS. [Dayan, D. y Veyrat-Masson, I. *Espacios públicos en imágenes*. Barcelona, Gedisa, 1997.]
Hosbawm, E. y Ranger, T. (comps.). 1983. *The Invention of Tradition*. Nueva York, Columbia University Press. [*La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 2002.]
Laforest, G. 1995. *De l'urgence*. Montreal, Boréal.
Laïdi, Z. 1997. *Malaise dans la mondialisation*. París, Textuel.
Lévi-Strauss, C. 1977. *L'Identité*. París, Grasset. [*La identidad*. Barcelona, Petrel, 1981.]
Lucas, D. y Tiffreau, A. 2001. *Guerre économique et information. Les stratégies de subversion*. París, Ellipses.
Marcuse, H. 1970. *Culture et société*. París, Minuit.
Mattelart, A. y M. 1995. *Histoire des théories de la communication*. París, La Découverte. [*Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona, Paidós, 1997.]
Mattelart, A. 1996. *La Mondialisation de la communication*. QSJ. [*La mundialización de la comunicación*. Barcelona, Paidós, 1998.]
— 2001. *Histoire de la société de l'information*. París, La Découverte. [*Historia de la sociedad de la información*. Barcelona, Paidós, 2002.]
Miège, B. 2000. *Les Industries du contenu face à l'ordre informationnel*. París, PUF.
Moreau Defargues, P. 1998. *La Mondialisation*. París, PUF.
Montbrial de, T. 2000. *Pour combattre les pensées uniques*. París, Flammarion.
Nouss, A. 1995. *La Modernité*. QSJ.
Pantz, D. 1998, *Institutions et politique commerciale internationale: du GATT à l'OMC*. París, Armand Colin.
Plenel, E. 2002. *La Découverte du monde*. París, Stock.
Rainelli, M. 2002. *L'Organisation mondiale du commerce*. París, La Découverte.
Rioux, J.-P. y Sirinelli, J.-F. (comps.). 1997. *Pour une histoire culturelle*. París, Seuil.
Saïd, E. 1993. *Culture and Imperialism*. Nueva York, Wintage Books. [*Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996.]
Schiller, H. 2000. *Living in the Number one Country*. Nueva York, Seven Stories Press.
Senaclens, P. de. 2002. *La Mondialisation, théories, enjeux, débats*. París, Armand Colin.
Sfez, L. 1988. *Critique de la communication*, París, Seuil.
Shety, S. 1991. L'Île de la Tortue, en *Hybridité culturelle*. Montreal.
Sirinelli, J.-F. 2001. *Aux marges de la République*. París, PUF.
— y Rioux, J.-P. 1998. *Le Temps des masses*. Tomo IV de *Histoire culturelle de la France*. París, Seuil.
Soros, G. 2002. *Guide critique de la mondialisation*. París, Plon.

Stiglitz, J. E. 2002. *La Grande Désillusion*. París, Fayard.
Taxil, B. 1998. *L'OMC et les pays en développement*. París, Montchrestien.
Taylor, C. 1994. *Le Malaise dans la modernité*. París, Cerf.
Thual, F. 2002. *La Planète émiettée. Morceler et bâtir, un nouvel art de dominer*. París, Arléa.
Touraine, A. 1992. *Critique de la modernité*. París, Fayard. [*Crítica de la modernidad*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.]
— 1994. *Qu'est-ce que la démocratie?* París, Fayard. [*¿Qué es la democracia?* Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1994.]
— 1997. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. París, Fayard. [*¿Podremos vivir juntos? Iguales y Diferentes.* Boadilla del Monte, Promoción popular cristiana, 1997.]
Université de tous les savoirs. 2001. *Qu'est-ce que la culture?* París, Odile Jacob.
Vilain, P. 2002. *Les Chrétiens et la mondialisation*. París, Desclée de Brouwer.
Walzer, M. 1998. *Traité sur la tolérance*. París, Gallimard. [*Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, Paidós, 1998.]
Warnier, J.-P. 1999. *La Mondialisation de la culture*. París, La Découverte. [*La mundialización de la cultura*. Barcelona, Gedisa, 2002.]
Wolton, D. 1999. *Internet, et après? Une théorie critique des nouveaux médias*. París, Flammarion. Reed. «Champs». 2001. [*Internet ¿y después? Una teoría crítica de los nuevos medios de comunicación*. Barcelona, Gedisa, 2000.]
Yengo, P. (comp.). 1977. *Identités et démocratie*. París, L'Harmattan.

2

Identidad, cultura, comunicación, triángulo explosivo del siglo XXI

Culturas de aquí, culturas de otra parte

Mensajes cada vez más numerosos, y que circulan con creciente rapidez, amplían la visión del mundo y obligan a los individuos a aumentar sus conocimientos y a modificar en consecuencia sus sistemas de interpretación. La cultura se convierte así en el desafío de *interpretar* un mundo cada vez más accesible, pero inestable.

Entiendo por «cultura» no la que es «culta», sino la cultura en sentido amplio: lo que, funcionando como un signo en la realidad social, signo compartido por los otros, permite comprender el mundo y hablar de él. Esta cultura «ampliada» varía según los continentes y tiene diferentes sentidos según los países.

Hay en realidad tres fenómenos. Un ensanchamiento del patrimonio cultural común, lo cual representa un progreso pero exige tiempo para ser asimilado. Un lugar y un papel mucho más importantes de la cultura media en tanto conquista de la democracia de masas, y que exige también tiempo para ser integrada. Un profundo cambio de las identidades culturales, los marcos de interpretación y los puntos de referencia. Todo se mueve, y en todos los sentidos. Y este desequilibrio cultural es aún más violento en los países más pobres, en general del Sur, que deben a la vez administrar este huracán y engancharse a la modernidad pero sin sacrificar sus tradiciones.

Ahora bien, no todos estos fenómenos siguen la misma dirección. El reforzamiento de una cultura de élite a escala mundial saca provecho *directamente* de las ventajas aportadas por las industrias culturales y de la co-

municación. Esto se observa, por ejemplo, con los festivales de música, con el cine... La aparición de una suerte de cultura media vinculada a los progresos de la democracia se alimenta en parte de la cultura del patrimonio, en especial con los viajes, pero integra los elementos de la modernidad. Esta cultura de la modernidad, dinámica, en parte llena de promesas, puede ser también un reservorio de contestación frente a la ausencia de *sentido* del mundo contemporáneo. Y, por último, sigue siendo un conjunto mucho más fragmentado de elementos culturales que no poseen la misma significación ni ocupan el mismo lugar según los países, y que sirven para «componer» una relación cada vez más enmarañada entre tradición y modernidad.

Así como es fundamental no confundir la mundialización de las técnicas con la mundialización de las comunicaciones, también es esencial no confundir la de las industrias culturales con lo que sería la cultura mundial. *Un patrimonio cultural del mundo está emergiendo, pero no una cultura mundial.* Si la mundialización de las industrias culturales resulta problemática, es justamente por el desequilibrio entre la omnipresencia de estas industrias y la inexistencia de una cultura mundial.

El ejemplo más elocuente es, sin duda, la pobreza de los análisis sobre la *concentración* de las industrias culturales. Existe la sensación de que la cultura es siempre un problema del futuro. Esta ausencia de reflexión sobre las dificultades de la mundialización de la cultura constituye una desventaja capital a la hora de pensar tanto los aspectos positivos de estas industrias como los peligros que implican.

La mundialización de la cultura no es un dato, ni un valor, ni un ideal: es *una difícil prueba que requiere ser investigada.* En efecto, la cuestión de la diversidad cultural, del multiculturalismo, de la excepción cultural no son ya asuntos de «ricos» sino condiciones para la paz del futuro. Ayer podíamos decir que la cultura venía *después* de otras dimensiones primordiales de la vida colectiva, como la alimentación, la salud, la educación. Hoy, con la generalización de la comunicación, todo el mundo ve todo. Y, poco a poco, sabe todo. Aun las poblaciones más aisladas ven pasar regularmente fotógrafos, cuando no equipos de televisión, que han venido a buscar imágenes lejanas, de otras comarcas, teñidas de exotismo y ajenidad. No hay un rincón salvaje del planeta, no hay un paisaje, un animal o un hombre que luego no vayamos a encontrar en libros de fotografías, crónicas, exposiciones, programas televisivos emitidos desde Nueva York, Londres, Singapur o Buenos Aires. Los habitantes más re-

motos del planeta, que carecen de todo contacto regular con la civilización, se sorprenderían muchísimo si supieran cuán presentes están en los quioscos de los países ricos, en los programas de televisión... En realidad, todo el mundo está «en el mundo», sin estar en él físicamente.

Para no hablar de las publicidades por Internet, cuando muestran que es posible comunicarse con la misma facilidad desde Nueva York que desde el Sahara, desde la cima del Himalaya o de la Amazonia que desde el desierto de Gobi. Cosa estupenda, en cierto modo, pues fomenta la curiosidad, pero genera también un poco, en los pueblos ricos del Norte, principales beneficiarios de este proceso, el ilusorio sentimiento de entenderlo todo.

En cualquier caso, la mayor parte del planeta está sumergida en la mundialización de las informaciones. La relación con el mundo externo forma parte inmediatamente de la experiencia de todos. Para cada uno la cultura exterior incide, pues, de modo directo en la propia, y sin embargo es con esta como cada uno intentará domesticar esas realidades «exteriores».

El «diálogo de culturas» es en cierto modo cotidiano en la cabeza de cada uno de nosotros. Esto no produce una cultura común sino más bien una especie de «mosaico» de experiencias culturales comunes. La sensación es que no hay ya «exterioridad». De ese modo, cada cual en el mundo sabe que puede ser afectado por acontecimientos –políticos, climáticos, económicos, religiosos– totalmente exteriores a su vida. Lo cual es sentido muchas veces como una amenaza.

No cabe ninguna duda, por ejemplo, de que los diferentes cracs económicos que sacudieron el planeta desde 1996 y que afectaron sucesivamente a Tailandia, México y Argentina y desestabilizaron países enteros, tuvieron un impacto cultural considerable, aun si resulta difícil de evaluar. Todo es posible al mismo tiempo sin que se lo pueda evitar, ni controlar, ni comprender. Y la velocidad de la información incrementa a la vez la sensación de estar «en el balcón del mundo», sin saber demasiado, salvo por intuición, que todo eso es probablemente más peligroso que pacífico. La cultura pasa a ser un desafío mundial, en el sentido de que cada uno siente hasta qué punto su visión del mundo ya no depende de él y será siempre frágil.

Frente a esta nueva realidad, existen pocos elementos de cultura normativa a los que pueda acudirse en el intento de ordenar un mundo cada vez más inestable. Es real la falta de proporción entre la violencia, la

faz aleatoria de los acontecimientos mundiales, la velocidad de transformación del mundo y las desestabilizaciones resultantes para cada uno de nosotros, y lo que se puede comprender de veras. La cultura pasa a ser así una apuesta política. *Organizar la convivencia cultural es asegurar un mínimo de comprensión mutua que amortigüe los efectos de la mundialización.*

En este momento, no todas las formas de cultura son afectadas de la misma manera por la mundialización de las comunicaciones: la cultura que se mundializa con mayor facilidad es la de élite. Es «mundial» porque las élites del mundo entero tienen más o menos los mismos gustos culturales. Lo cual explica su tendencia a hablar fácilmente de «cultura mundial» e incluso de «cosmopolitismo», pues esto sucede en el mismo pequeño círculo.

La cultura de masas ligada al sistema democrático y a los medios de comunicación hace también buena pareja con la mundialización. En cambio, se encuentra en equilibrio inestable todo cuanto compete a las *identidades territoriales*, la historia, las identidades nacionales, las lenguas, las habilidades, la vida cotidiana, los estilos, los ritmos, y que a menudo se ve amenazado por la mundialización económica.

El verdadero cambio determinado por la mundialización de las comunicaciones es que las culturas se exportan, se desplazan, no están ligadas de manera exclusiva a historias y territorios. Se trata de un formidable factor de apertura cultural que observamos en todos los países, donde se instalan culturas «de otra parte». Durante mucho tiempo la cultura estadounidense fue la que más se exportaba. Pero hoy esto también sucede con las de África, América Latina, India... En medio siglo, muchos fragmentos de cultura pertenecientes a diferentes identidades nacionales han circulado, traspasado sus fronteras y llegado a todos los sectores sociales. Las técnicas de comunicación favorecen estas exportaciones, ligadas además a la democratización de los viajes, al papel de los medios de masas y a la industria de la música. Esta dimensión de «mini-mestizaje» es considerable desde hace 40 años y contribuye, en su escala, al establecimiento de cierta sensibilización mutua. El hecho de que esté regida en buena parte por apuestas económicas ya no resulta engorroso: nadie se deja engañar; la cultura siempre estuvo ligada a la economía. Basta recordar la importancia del mercado especulativo de la pintura ya en el Renacimiento, para saber que cultura y economía son solidarias desde hace mucho tiempo. La cultura, como la comunicación, tuvo siempre esa doble dimensión: económica y emancipadora.

La ilusión cosmopolita

Se perfila otro fenómeno, menos visible, que explica por qué la cultura se convierte en una apuesta política: el sentimiento de un riesgo de *desposesión*. La atracción por las culturas modernas, a menudo occidentales, suscita en un segundo momento la necesidad de medir ese aporte exterior con la vara de las propias referencias culturales. Los países ricos no son suficientemente sensibles a este proceso pues disponen de una auténtica estabilidad cultural. ¡Se abren a otras culturas, toman préstamos, pero en definitiva se encuentran en una situación cultural confortable! Cuanto más ricos somos, más podemos integrar los aportes exteriores a los marcos habituales. Cuanto más pobres somos, menos dominamos los cambios y menos posible nos resulta preservar lo que se da en llamar «cultura». Es verdad que los dominados no se quedan pasivos; ellos también recombinan los elementos culturales que se les imponen, pero evidentemente están en una situación más desfavorable. Es preciso ser sensibles a ese sentimiento de desposesión, de pérdida de referentes a escala del país entero y hasta de áreas culturales.

La *ideología modernista*, que nos alimenta de apertura, nomadismo, cosmopolitismo, mestizaje, en el mejor de los casos se niega a ver el problema y, en el peor, lo descalifica hablando de «comportamiento conservador». Pero lo principal es que no resuelve la cuestión del Otro, ya que sólo habla de «mezcla» y he aquí una hábil manera de negar la alteridad. El «cosmopolitismo mundial» es un señuelo que afecta a una élite muy pequeña, la que viaja y accede a los mismos medios de comunicación, comparte las mismas costumbres, las mismas prácticas culturales; en síntesis, se trata de un «cosmopolitismo de aeropuerto». Hay que estar atentos y no confundir este sector tan estrecho, aunque sea muy visible, con el resto del mundo. Existe de todas maneras una paradoja: este sector, que no cesa de estigmatizar las identidades de otra época y de ensalzar las virtudes del mestizaje, en realidad es él mismo sumamente identitario y está muy atento a sus privilegios. ¿Qué diría si se le impusiera cambiar? Hay dos pesas, dos medidas: los que hablan de las virtudes del cosmopolitismo son a todas luces los que se benefician con el movimiento mundializador; los que lo sufren, son críticos de este movimiento y, para resistir, miran más bien del lado de las identidades culturales y nacionales. Dicho en otras palabras, según el campo en que se esté frente a la mundialización, la mirada sobre las virtudes del mestizaje cambia.

No hay cosmopolitismo, salvo para quienes se benefician con él. Y el cosmopolitismo es menos una vanguardia que un medio de distinción y jerarquización social. Esta ideología del ciudadano mundial es realmente la de personas «de arriba», de aquellos que de todos modos tienen una identidad bien construida y pueden pescar a derecha e izquierda sin temor a desestabilizarse. *Las élites son mundialistas, y los pueblos, como es lógico, nacionalistas.* Cosa tanto más cierta como que las identidades nacionales se ven arrolladas por la mundialización y son, sobre todo en el Sur, lo único que queda.

Observemos cómo reafirmaron los argentinos su pertenencia nacional tras el desastre económico del año 2001 y las lecciones humillantes, como de costumbre, del Fondo Monetario Internacional (FMI). Incluso en el Norte, detrás del cosmopolitismo nunca está lejos la realidad nacional. Basta ver la reacción extremadamente *nacionalista* de los estadounidenses después del 11 de septiembre de 2001, para comprender que hay mucha distancia entre el modelo de una sociedad abierta a la realidad y el repliegue sobre sí misma.

Esta incapacidad para percibir los límites ideológicos del discurso sobre el cosmopolitismo mundial permite evocar una nueva «*trahison des clercs*»,* me refiero a la de las élites «cultas». Hay además una paradoja: todo el discurso sobre la cultura cosmopolita ignora la lección de la historia. No existe ninguna creación que no sea singular, ligada a identidades, a una lengua, a un territorio... como lo muestra con abundancia la historia de la literatura, de la filosofía, del arte. La cultura mundial es la suma, *a posteriori*, de estas diferencias. Cosmopolitismo y cultura mundial son las dos caras del mismo problema, el de una élite que, conservando celosamente sus privilegios identitarios, muy jerarquizados, no cesa de hablar de mundialización mientras administra salvajemente la jerarquía de los códigos culturales distintivos.

Lo que está en entredicho es la condición de «vanguardia» de que se revisten las élites. Y como la democratización y la cultura de masas de la década de 1960 no cuestionó este elitismo, se muestra aún más arrogan-

* Literalmente, «traición de los intelectuales», título de un libro de Julien Benda publicado antes de la guerra en el que el autor apostrofaba a los intelectuales comprometidos que, poniendo su inteligencia al servicio de diversas causas (el partido, el proletariado, etc.), traicionaban la búsqueda de la verdad, único ideal del espíritu para este autor. [*N. de la T.*]

te en la hora de la mundialización. Esto amenaza con ahondar un poco más el foso entre las élites y el resto de los ciudadanos, menos cultos.

El retorno de la política

Como se advierte, la cuestión cultural va más allá de la élite; en cierto modo se democratiza, se socializa y puede transformarse en apuesta política. La cultura ya no está ligada solamente a territorios, puede configurarse en redes, pertenecer a grupos particulares o ser reivindicada como factor político. Se torna más móvil, depende de actores económicos, religiosos y sociales. Todo convive y todo circula más rápido. Hay aquí una amplificación indiscutible del sentido y de las apuestas culturales. Todo cuanto muestra sentido en una percepción y una interpretación del mundo, y que es compartido por cierto número, puede devenir un hecho cultural. *Toda apuesta cultural puede devenir apuesta política.*

En esto reside el gran cambio de las relaciones entre cultura y comunicación. La cultura ya había pasado a ser una norma política en las luchas contra la colonización y por la independencia política entre 1940 y el final del siglo, pero el fenómeno es hoy mucho más vasto e imprevisible.

Con la mundialización de las comunicaciones, la cultura se transforma más y más en un recurso político. Y toda actividad social puede verse investida por una dimensión cultural. Desde los estilos de vida hasta la memoria, desde la creación hasta las tradiciones, desde los objetos hasta los paisajes, desde las edificaciones hasta las celebraciones, desde las artes de mesa hasta las ceremonias familiares, desde las actividades mercantiles hasta los sistemas de educación, todo puede adquirir una significación cultural y, por tanto, política; ya sea como símbolo de la modernidad y de la mundialización, ya sea como repulsa de cierto estilo de esta última.

Este lugar creciente de la cultura va evidentemente ligado a la evolución del nivel educativo, del nivel de vida, de los estilos de comunicación, de los viajes. Se trata no sólo de que surja una cultura media de masas sino también de la visibilidad de elementos culturales dispersos que circulan, se fusionan, desaparecen, expresan una sensibilidad, una época, una región. Si existiera un espacio público mundial, si existieran referencias lingüísticas e históricas comunes, podríamos hablar de ele-

mentos de una «cultura media mundial». Pero este no es el caso, salvo para una parte de la población, distinta de la élite cultural y ligada especialmente a todos los que, mucho más numerosos que ayer, por razones profesionales o de turismo, circulan. El auge del transporte aéreo lo demuestra. Existen elementos dispersos de una futura cultura media mundial, pero sin que exista un cimiento interpretativo común. Si la comunidad internacional reconociera la importancia de la convivencia cultural como apuesta política, sería posible inventariar poco a poco estos elementos de una cultura media mundial, perceptible sobre todo a través de los *news magazines*, y que nada tiene que ver con la cultura de élite a que nos hemos referido. En cierto modo, esta *amplificación* de la cultura hacia algo abierto, fragmentado y dinámico es útil para *captar mejor el mundo o* para *criticarlo*. La antimundialización, por ejemplo, es una forma de cultura porque expresa una reacción y construye una relación con ese mundo. No es todavía una ideología, lo que podría suponer una sistematización de los razonamientos y actitudes que no se verifica por ahora en la mayoría de los militantes antimundialistas. La diferencia entre cultura e ideología es aquí importante. *Por otra parte, la capacidad crítica, en todas las direcciones, pasa a ser una de las conquistas de la modernidad y de la comunicación*. Se inquiere por lo que forma sentido y lazo, por lo que a la vez diferencia y une. El movimiento occidental de afirmación crítica se traslada y hasta se generaliza, alimentando un proceso cultural nuevo de apertura y a la vez de crítica hacia la modernidad.

El vínculo más fuerte, y al mismo tiempo aleatorio, entre cultura, comunicación y política constituye así el verdadero cambio. Parece paradójico si se lo compara, por ejemplo, con la ecología. Si el surgimiento de la ecología como apuesta política se traduce en el hecho de *unificar* los problemas del mundo, la cultura en tanto apuesta política se traduce en lo inverso, esto es, la comprobación de una *inmensa diversidad*. La mundialización tiene efectos diferentes según los aspectos de la realidad. A veces une, a veces obliga a una mayor apertura. En lo que respecta a la cultura en sentido amplio, la mundialización, al desestabilizar todas las identidades, al hacer más visibles las desigualdades, al acentuar el peso de la modernidad, genera desequilibrios. Tras la seducción de la apertura surge la necesidad de recuperar lo que tiene sentido por sí mismo: la identidad cultural se convierte entonces en un fenómeno central. Nunca deben subestimarse las reivindicaciones culturales, de lo contrario pasan a ser las antecámaras de la revuelta.

Los europeos pudieron comprobarlo durante el breve período de la colonización y Occidente lo comprueba de nuevo con el rechazo creciente de una parte de su identidad cultural a escala mundial. Por más que todo el mundo circule en los mismos automóviles, se vista de manera idéntica, consuma las mismas músicas, las mismas imágenes y las mismas informaciones, esto de ningún modo implica una homogeneidad de las culturas. Por el contrario, cuanto más se asemejan los modos de vida, más importancia adquieren las diferencias culturales, particularmente en símbolos y signos inesperados.

¿No era Irán en 1979 el más moderno de los estados árabes? La revolución fundamentalista de 1979 es el acontecimiento *inaugural* del surgimiento de la cultura en tanto apuesta política mundial. Estados Unidos había creído que la modernización, en el sentido occidental del término, era la solución para esa civilización antigua y refinada. La violencia de la revolución iraní y luego los éxitos de los diversos fundamentalismos musulmanes ilustran a las claras el surgimiento de la cultura como desafío político mundial, y la necesidad de edificar una convivencia cultural. Puede afirmarse que la mundialización, al intrincar más aún las identidades, las referencias, los vocabularios, no será factor de estabilidad sino más bien de inestabilidad. La idea de mestizaje, de cosmopolitismo, etc., es tal vez un tema divertido, y de moda, para algunas élites mundiales que viajan, trabajan y viven confortablemente, pero esto no corresponde *de ningún modo* a la experiencia de millones de individuos.

La cultura, que fue siempre un medio para interpretar el mundo, se ve arrastrada hoy en la dinámica de la comunicación sin identificarse con ella. Dicho de otro modo, si cultura y comunicación presentan una lógica mucho más dinámica que hace 50 años, los ritmos son diferentes, así como la jerarquía de valores. Y todo es, finalmente, más aleatorio. Es probable que el cambio mayor resida en esta pérdida de referentes capaces de individualizar lo que en un determinado momento es tenido por cultural. Puesto que los mensajes comunicados aumentan sin cesar en número y velocidad, es preciso que los *receptores*, jamás neutros, desarrollen las herramientas cognitivas necesarias para filtrar, aprehender, jerarquizar, aceptar o rechazar tales informaciones. Se trata, a escala planetaria, de una transformación radical de la actividad cultural que debemos impulsar con la mayor energía. Transformación consistente en desarrollar una sensibilidad que permita comprender mejor la manera

en que individuos y colectividades pueden administrar esa relación diferente entre cultura y comunicación.

La proporción entre lo que es estable, propio de las reservas y del patrimonio, y lo que es móvil, dinámico, propio del espíritu del momento, ya no es la misma. *La comunicación ha incidido sobre la situación de la cultura, en un proceso constante de apertura y socialización.* Pero no todos se benefician de ello en la misma forma. El riesgo es que algunos se encierren en lo que yo llamo cultura-refugio, desde el momento en que ya no encuentran su lugar en el espacio público. Debe evitarse *la espiral de silencio* en la que individuos y grupos se repliegan sobre sí mismos y callan. Una cultura más dinámica, vinculada a una comunicación más abierta, permite que los individuos se expresen. Además es preciso que no se sientan excluidos de la sociedad y de la modernidad. Aquí es donde la multiplicación actual de las técnicas genera una responsabilidad cultural y política. No basta que existan informaciones, también es preciso que los diferentes segmentos de la sociedad puedan orientarse en ellas; de lo contrario, la comunicación deja de cumplir su función de lazo social. En este punto, el discurso liberal sobre la comunicación –«encuentra lo que quieres, donde quieras»– no tiene sentido. Primero, porque tal multiplicación de informaciones obliga a los espectadores a saber de antemano lo que buscan y a pagar por obtenerlo. Después, porque se necesitan una política y una dirección para que tamaña abundancia comunicacional no sirva simplemente para reforzar los privilegios de los que ya la poseen.

Hoy día, por ejemplo, percibimos los efectos de la espiral de silencio en la escalada de quienes ya no se sienten representados en el espacio público contemporáneo. Y el surgimiento de movimientos populistas en Europa durante los últimos diez años confirma esta desligazón. Los partidos oficiales han sido incapaces de escuchar esta reivindicación, sumariamente asimilada a la extrema derecha. En vez de analizar el acontecimiento tal como surge, se codifica utilizando el vocabulario antiguo una situación nueva que demanda ser comprendida en otro contexto. Corremos el riesgo de tener mañana la misma espiral con las comunidades extranjeras que viven y trabajan en Europa, como la de origen musulmán, muy apartada de toda representación cultural, social y política. Tras los cincuenta años en que los inmigrantes contribuyeron *directamente* a la construcción de Europa sin obtener jamás de esta un auténtico reconocimiento, no es imposible que abandonen su prudente silencio. Este es el desafío de nuestras sociedades multiculturales, donde el sistema de

representación política, de los medios de masas y, en términos más amplios, de las instituciones, no refleja la realidad sociocultural.

Somos sociedades de *blacks*, de *blancos*, de *beurs** donde todas las formas de representación e incluso de visibilidad son casi exclusivamente *blancas*. Aquí es donde comunicación y cultura se enlazan. Si la comunicación social y cultural no refleja la heterogeneidad social, los grupos «no visibles» se evaporan sin hacer ruido, esperando retornar más tarde con estrépito. Vivimos en realidad sobre una especie de volcán cultural porque todo es más complicado y más dinámico. Ahora bien, frente a la inestabilidad, grande es la tentación de no querer cambiar nuestra visión del mundo. Y sin embargo es preciso que cambie, pues todo continúa moviéndose. Ayer la tradición se oponía a la modernidad y el conflicto de ambas daba un sentido a la sociedad. Hoy todo es modernidad, sin que existan por ello puntos de referencia culturales que la organicen.

Un concepto central: la identidad cultural colectiva

La mundialización de las comunicaciones tiene, de hecho, dos consecuencias tan importantes una como otra: el reforzamiento del vínculo entre cultura y comunicación, pero también el surgimiento de una nueva problemática de identidad cultural *colectiva*. Esta ha existido siempre, sin duda, pero desde hace medio siglo el acento, tanto desde el punto de vista comercial como del movimiento de las ideas y reivindicaciones políticas, recayó en la valoración de las identidades culturales *individuales*. Siempre había predominado la búsqueda de la libertad individual: «Sé tú mismo, libérate de las coacciones culturales colectivas y encuentra tu propia identidad». Por supuesto, la lógica económica sostuvo este movimiento de individualización cultural y política pues podía generar tantos mercados como individuos solventes existían.

En el orden de la comunicación pudo asistirse al mismo fenómeno. La reticencia que siempre existió –sobre todo por parte de las élites– hacia los medios masivos, acusados de embrutecer a los pueblos, se tradujo en un interés creciente por la diversificación, primero con el cable

* Términos de argot. *Black:* persona de raza negra; *beur:* joven árabe nacido en Francia de padres inmigrantes. [*N. de la T.*]

y luego con el satélite y la fibra óptica. El progreso técnico y la lógica económica hicieron posible, con el incremento del número de cadenas gratuitas y pagas, un paisaje audiovisual mucho más variado. La individualización de las demandas, resultante de la elevación del nivel de vida y de la curiosidad cultural, encontró en la segmentación de los medios de masas un recurso para luchar contra la estandarización de los gustos y comportamientos. En síntesis, todo, desde el punto de vista político, cultural y económico, consistió en valorar el movimiento de individualización enlazado a la idea de «emancipación» respecto del grupo, de la comunidad, de la familia, de la clase social.

Se asistió así a la aparición simultánea de dos fenómenos contradictorios muy propios de la modernidad: la emergencia de la sociedad de masas, con sus cualidades y defectos, y una extrema valoración del tema de la libertad individual, sobre todo en los campos de la cultura y la comunicación. Esta es la realidad que he llamado *sociedad individualista de masas*, en la que cada cual intenta administrar esas dos dimensiones contradictorias. Dicha realidad caracteriza el funcionamiento *interno* de la sociedad, y cada uno, a su manera, se las arregla según sus tradiciones. Pero en todos los casos existe esa misma tensión entre dos aspiraciones, la individual y la colectiva. El problema es muy diferente en el plano mundial. La finalización del enfrentamiento Este-Oeste, así como de las ideologías que lo acompañaban, provocó un desmoronamiento de las identidades colectivas agravado por la mundialización económica. La necesidad de una identidad cultural colectiva vuelve a salir naturalmente a la superficie, pero se la identifica de inmediato con el nacionalismo y ello la hace sospechosa. Hay, pues, una sorprendente contradicción entre, por un lado, *una realidad mundial que se fragmenta en el plano cultural y social* y, por el otro, *la persistencia de un discurso que se muestra receloso respecto de cualquier problemática cultural colectiva y sólo se interesa por los individuos.* En esto consiste el cambio de estatuto de la identidad cultural. Junto a las identidades culturales individuales vemos resurgir una reivindicación cultural colectiva referida a las lenguas, la historia, las tradiciones... He aquí un medio para contrapesar la extrema atomización de nuestras sociedades. El discurso oficial sigue siendo el del individualismo, mientras que el fin de las grandes referencias sociales e ideológicas, sumado a los desórdenes causados por la mundialización, impone reanudar lazos con las identidades culturales colectivas. Dos ejemplos: el primero, trágico, la guerra de Yugoslavia, donde la caída del comunismo barrió con medio siglo de frágil convivencia cultural; el

segundo, más pacífico, la multiplicación de los festivales culturales en Europa, entre ellos el festival céltico de Lorient, por ejemplo, que atrae casi un millón de personas todos los años.

Dicho en otras palabras, la reivindicación identitaria se efectúa de un modo colectivo y con el siguiente fenómeno *nuevo:* comparado con lo que conocimos en el último medio siglo, se trata de una identidad cultural colectiva que pasa más explícitamente que antes por la referencia a una problemática política. La identidad cultural individual era un *hecho de sociedad.* La identidad cultural colectiva es directamente un *hecho político.*

La identidad cultural nos mantiene siempre sobre el filo de la navaja. O bien renovamos una reflexión política sobre las relaciones entre cultura y sociedad en la hora de la comunicación generalizada, y refundamos una problemática de la identidad cultural colectiva a escala de los estados nacionales y de las áreas culturales, o bien no logramos pensar una nueva relación con la identidad cultural colectiva y volvemos a chocar con los riesgos de atomización en múltiples comunidades y con el surgimiento de conflictos políticos.

En la actualidad, esta reivindicación de identidad cultural colectiva naciente convive con otras dimensiones sociales o culturales. Encontramos aquí huellas de la mundialización y a la vez de la apertura de las sociedades unas a otras, cierta liberación con respecto a la lógica dominante de la modernidad, y a menudo una crítica más o menos implícita del discurso «políticamente correcto», favorable a la mundialización.

La *identidad cultural colectiva* pone de manifiesto dos importantes características. Por un lado, la mezcla entre la cultura en el sentido clásico de patrimonio y la cultura como el conjunto de informaciones, conocimientos, intuiciones, etc., que son fundamentales para orientarse en el mundo contemporáneo. Por el otro, implica una dimensión colectiva cuyo anhelo es integrar la heterogeneidad de la sociedad.

La emergencia de la identidad cultural colectiva es sin duda una cosa diferente de lo que existía en el pasado y que solía resumirse en el nacionalismo. Lo que se entendía por nacionalismo fue modificado y completado por esos tres aportes contemporáneos llamados modernidad, comunicación y política. Las reivindicaciones culturales identitarias de ayer estaban más ligadas a cierta tradición que a la aceptación de lo que era entonces la sociedad contemporánea. Hoy, esta forma de identidad cultural colectiva que surge en el seno de los Estados nacionales, por

su cara a la vez colectiva, dinámica, abierta a la modernidad, reivindicativa, cultural en sentido amplio, debe ser pensada por ella misma y no identificada sin más trámite con los resabios nacionalistas.

Dicha identidad reintroduce, en cambio, una problemática de la sociedad de masas típica de la década de 1960. Esta última había sido vivida como un progreso antes de verse abrumada por todos los males con el ascenso del individualismo. Encontramos aquí ciertas referencias que suponen la existencia de una sociedad contemporánea en la que reina un principio de igualdad. De hecho, la identidad cultural colectiva no remite a la cultura de élite sino a la cultura media, en el sentido de la cultura del mayor número. Ella reúne individuos que no son ni marginados ni dominantes, pero que se sienten a la vez inscriptos en la sociedad contemporánea y «aplastados por el rodillo compresor» de la modernidad.

Pensamos, pues, que este retorno de lo colectivo es una conquista *positiva* de la sociedad de masas. No debe olvidarse que esta sociedad permitió la elevación de los niveles de vida, de los conocimientos y por último una apertura al mundo inéditos hasta entonces. Dicho de otra manera, si la sociedad de masas fue un factor de rápida destrucción de las tradiciones, también encarnó un proceso colectivo cuya experiencia revelará ser útil frente a la mundialización. Y este es el punto que queríamos subrayar. Frente a la pérdida de referentes culturales provocada sobre todo por la mundialización, la existencia de la sociedad de masas y de una cultura media representan contrapesos a la desestabilización. Frente al tráfago de la modernidad, la sociedad individualista de masas constituye un punto de referencia. Este tipo de organización social que valora desde hace medio siglo la libertad y la igualdad, la expansión individual y la pertenencia a una sociedad de masas, pasa a ser, con toda naturalidad, el punto de retorno de una problemática referida a la identidad cultural colectiva.

Es verdad que aún queda por determinar la orientación política de esta *identidad cultural colectiva* en gestación. O bien puede reencontrar las huellas de luchas políticas anteriores ligadas a la democracia, donde la identidad cultural es inseparable de un proyecto social y político que la trasciende, o bien puede reforzar la corriente política del comunitarismo, para la cual el agrupamiento de las comunidades por lazos afectivos, de sangre o de intereses puede ser por sí solo un principio de organización social. Y aquí residen los dos grandes peligros: el exceso de *comuni-*

tarismo o el *irredentismo identitario*. En ambos casos, una suerte de indiferencia por la problemática más general de la sociedad.

Resumamos. Frente al surgimiento de una *identidad cultural colectiva* que es, recordémoslo, un progreso comparada con la problemática cultural individual de los últimos 40 años, hay *cinco actitudes* posibles:

Negar la importancia de esta nueva forma de identidad en provecho de una ideología modernista que no reconoce más identidad que la propia. *Inscribir* este movimiento en el del comunitarismo, lo que equivale a aceptar un modelo de sociedad sin más principio federador que la simple convivencia de las comunidades. *Proyectar* un problema nuevo sobre la referencia antigua y dejar para después los inevitables «aggiornamentos». *Privilegiar* un enfoque en conexión con las industrias culturales, y confundir entonces la lógica económica de la diversidad cultural con la complejidad de las apuestas políticas y sociales. Por último, *iniciar* una reflexión acerca de esta nueva aspiración que combina las dos dimensiones de la cultura, individual y colectiva, y que reconoce la importancia de un proyecto político aún en germen.

Un triángulo explosivo

Las relaciones entre identidad, cultura y comunicación se están convirtiendo en un triángulo explosivo. Sobre todo porque el final del conflicto Este-Oeste, que dejó al mundo sin enfrentamiento ideológico «oficial», restituyó todo su espacio a factores que habían quedado olvidados bajo la veladura de la Guerra Fría. Su importancia se ve reactivada por la mundialización económica y de los sistemas de información. Un discurso político evitará tal vez estas tres derivas: irredentismo cultural, multiculturalismo, comunitarismo. ¿Por qué? Porque introducir la política es enlazar la identidad –lingüística, religiosa, geográfica– a una problemática general, la de la sociedad. La política obliga a poner en relación aspiraciones y contradicciones, y a jerarquizarlas.

La cuestión es saber de qué modo los problemas de este triángulo, que refleja *nuevos desafíos*, serán planteados y debatidos en el seno de los espacios públicos; es indispensable, en efecto, poner en discusión las diferentes maneras de resolver el surgimiento de estas aspiraciones contradictorias. En una palabra, los actores políticos tienen que reconocer que se trata de cuestiones importantes para el equilibrio de las sociedades ve-

nideras, pero sobre todo que no pueden ser resueltas únicamente con lógicas técnicas o económicas.

Resolver la cuestión de la nueva relación entre identidad cultural y comunicación no es, en primer lugar, un problema de nuevas técnicas ni de economía cultural y de comunicación. *Hay que forjar* una categoría intelectual todavía inédita que corresponda a estas nuevas relaciones entre comunicación, cultura e identidad cultural y que permita *distinguir* los desafíos técnicos y económicos de las apuestas más políticas.

Es indudable que ha habido debates sobre la democratización de la cultura así como sobre el devenir de la cultura de élite –la aparición de la cultura de masas–, pero a partir de la década de 1980 estos debates se fueron despolitizando. La tendencia era a la liberación individual, y la llegada de nuevas técnicas de información y comunicación no hizo más que acentuar ese movimiento. Los milagros técnicos y las posibilidades de lucro pusieron al margen toda una reflexión sobre los desafíos colectivos de la comunicación. Y los fenómenos de las «autopistas de la información» y de la «sociedad de la información» hicieron sentir que la generalización de las redes sería una manera de resolver nuestras contradicciones. Al tecnificar la política y la comunicación, se evitaba *de facto* una reflexión sobre la sociedad.

La dificultad en el presente, tanto en lo referido a los países del Norte como del Sur, se debe a que es preciso reflexionar utilizando tres parámetros: identidad, cultura y comunicación. Esto altera no sólo las relaciones entre los diferentes niveles de cultura (de élite, de masas, media o popular) sino también la relación con los lazos sociales, la sociedad y la política. Sólo el surgimiento progresivo de una *comunicación política* contradictoria permitirá esclarecer un poco más esta cuestión de la identidad cultural colectiva, que en cierto modo condensa todas las aspiraciones de nuestras sociedades: libertad e igualdad, individualismo y adhesión a una pertenencia colectiva, apertura y necesidad de raíces, modernidad y miedo a no formar parte de la tradición, mundialización y deseo de identidad nacional.

Deben revisarse ciertas paradojas. ¿Por qué la identidad cultural es una realidad reconocida y legítima en el Norte, mientras que provoca desconfianza en el Sur? ¿Por qué, en materia cultural, la *relación* entre tradición y modernidad es aceptada y juzgada importante en el Norte, mientras que en el Sur *sólo* la modernidad es tenida por progresista? En cambio, tanto en el Norte como en el Sur se plantea la dicotomía entre

dos concepciones de la mundialización de las comunicaciones y la cultura: o bien una concepción *técnica y económica* favorable a las industrias y que aporta cierto tipo de solución a las relaciones del triángulo infernal, o bien una concepción *humanista y política* que insiste más en la dimensión universalista de estas cuestiones y en la necesidad de construir una nueva cultura política. El Norte, sensible a la ideología técnica, ha pensado que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación constituirían una solución a la vez técnica y política. Nada es menos seguro, cuando se observa el desmoronamiento de la nueva economía. Es de desear que, tras la mundialización infantil de la ideología técnica, se piense por fin el aporte de estas tecnologías en términos de contenido cultural. La cuestión de las nuevas técnicas sería entonces la siguiente: ¿cómo integrar Internet en proyectos de sociedad ya existentes?

En este aspecto, habrá que poner en claro los debates en juego. Ver en qué se distinguen «multiculturalismo» de «diversidad cultural» o de «interculturalismo», aprender a diferenciar las tradiciones en las que se inscriben estas palabras, así como comprender las fluctuaciones y ambigüedades que las rodean. *Multiculturalismo* remite más al debate iniciado por los canadienses en la década de 1990, reanudado luego por los estadounidenses y finalmente, en mayor o menor medida, por todos los países, sobre la cuestión de la combinación de las múltiples identidades culturales *en el seno* de los Estados nacionales. La expresión *diversidad cultural* remite más bien a una definición neutra, es decir, a la obligación de tomar en cuenta la pluralidad de culturas en el plano internacional. *Interculturalismo* remite a una determinada concepción del multiculturalismo. *Convivencia cultural*, que yo prefiero, indica a la vez la obligación de pensar el problema en el plano internacional *y* en cierta modestia normativa para llegar a convivir pacíficamente. No nos libramos, por cierto, de la polisemia ni de la polémica, pero podremos paliarlas intentando definir el sentido que se da a estas palabras inasibles pero que son las únicas de que disponemos. Recuérdense, por ejemplo, las controversias bizantinas desplegadas durante un siglo en torno a las clases sociales, a la relación entre clase y partido, entre conciencia y acción, etc., y se verá hasta qué punto es todavía frágil la percepción de la importancia política de las cuestiones relativas a la relación entre cultura y comunicación. Cuando vemos las discusiones que acompañan desde hace 30 años el problema del multiculturalismo *en el seno* de los estados nacionales, no nos atreve-

mos a imaginar las que aparecerán cuando se hable de la convivencia cultural *entre* los estados nacionales.

De hecho, la ausencia de debate sobre estas palabras, esenciales sin embargo en la realidad contemporánea, ilustra en cierto modo el influjo del discurso modernista. ¡Como si todo, en las relaciones entre cultura y comunicación, fuera simple! ¿Un ejemplo de esta complejidad? La total ausencia de referencia explícita a la comunicación en los análisis sobre el desarrollo perdurable efectuados en septiembre de 2002, durante la conferencia de Johannesburgo. La diversidad cultural sólo fue mencionada entonces como un elemento más de la biodiversidad. Si la tierra, el agua y la educación son reconocidos hoy como condiciones indispensables para el desarrollo perdurable, aún no sucede lo mismo con la cultura y la comunicación. Pero he aquí que el dominio de la comunicación, así como de las grandes redes informacionales, es una condición política indispensable para la autonomía y, en consecuencia, para el desarrollo.

Esta falta de referencia ilustra, de hecho, una paradoja. Acabamos de padecer 20 años de un discurso comercial e ideológico sobre la sociedad de la información, y en el momento en que este discurso apologético se desmorona, se olvida recordar que la comunicación sigue siendo una de las condiciones indispensables para el desarrollo. Precisamente porque la ideología se ha debilitado por fin, será posible reflexionar.

¿Qué hacer?

Estamos ante tres rupturas fundamentales de la modernidad: vínculos cada vez más estrechos entre cultura y comunicación; convivencia permanente de dos aspiraciones contradictorias, valores e interés, dimensión funcional y dimensión normativa; por último, surgimiento de la identidad cultural colectiva en tanto nueva apuesta política.

En lo que respecta a estos cambios esenciales de la modernidad, los esquemas habituales de análisis son tomados en sentido opuesto. No se ha meditado lo suficiente sobre la cultura, que sigue siendo excesivamente identificada con la cultura culta y no lo necesario con la cultura media o de masas e incluso popular. Existe una profusión cultural que aún no ha sido comprendida. En cuanto a la *comunicación*, desde las décadas de 1950 y 1970 viene siendo ampliamente subvalorada. Nuestro proyecto consiste en mostrar las condiciones en virtud de las cuales ese

triángulo identidad-cultura-comunicación puede desempeñar un papel democrático, no sólo en el Norte sino también entre el Norte y el Sur.

La hipótesis es simple: si Occidente, y en particular Europa, no logra comprender la importancia de la relación entre estos tres conceptos ni poner orden en sus discusiones contradictorias, los riesgos de conflicto serán cada vez más numerosos. O, para decirlo de otra manera, ante la apertura creciente de las sociedades entre sí, ante la mundialización de las actividades culturales y de comunicación, pensar el rol que puede desempeñar este nuevo triángulo identidad-cultura-comunicación representa una de las condiciones indispensables para dominar la mundialización. Pero esto obliga a pensar de otro modo la cultura, la comunicación, la identidad y las relaciones entre unas y otras. En síntesis, se trata de un cambio tan trabajoso de efectuar como el que implicó para Occidente reconocer la importancia primordial de las otras civilizaciones.

Abandonar los conformismos

El problema de la diversidad cultural se impone a nosotros desde hace varios años pero con dos significados muy diferentes. Existe, por una parte, la diversidad cultural en el sentido en que la defiende la Unesco, es decir, el respeto de las identidades culturales, las lenguas, los patrimonios, los valores, etc. Existe, por la otra, la diversidad cultural promovida por las industrias culturales sobre el terreno, las cuales, del libro al filme, de la radio a la televisión, de Internet a los videojuegos, conllevan a la vez la apertura cultural y la estandarización. Las industrias culturales pretenden ser, por supuesto, los instrumentos de la diversidad cultural, pero olvidan recordar que entre la lógica económica y la lógica cultural suele haber conflicto y que, a escala mundial, los intereses de estas industrias se contradicen necesariamente con el respeto a la diversidad cultural.

Pensar las apuestas políticas y culturales del mundo venidero es, ante todo, criticar una modernidad occidental que, tras haber triunfado sobre la tradición, pasó a ser una ideología. La ideología modernista –a menudo lo único que quedó de la modernidad– presenta toda carrera hacia delante como un progreso, fronteras e identidades como resabios del pasado, toda superación de las reglas y prohibiciones como una emancipación. Sin embargo, el hecho de que la modernidad sea criticada sobre bases sumamente antidemocráticas no justifica que Occidente la tenga

por un tema poco serio de reflexión. La crítica de la modernidad occidental por parte de otras culturas no prueba *a contrario* la «superioridad» de la primera.

Para salvarla, es preciso criticarla: dar vuelta todos los argumentos, en apariencia los más democráticos; criticar el simplismo con que son pensados el presente, la tradición, la política, la cultura, la religión, la historia... En resumen, pensar las condiciones de un *renacimiento*.Y ante todo, recordar que la grandeza de las culturas y civilizaciones no está ligada solamente al poderío económico. Con este único criterio, Estados Unidos representaría la cultura dominante. Sin embargo, aunque sea una superpotencia económica y técnica, su cultura, más allá de su influencia, no es todopoderosa. Sucede incluso lo contrario. Cuanto más se impone la economía, más se deben preservar otros criterios. *La mundialización obliga a evitar el economicismo y el tecnicismo reinantes*, sobre todo en materia cultural.

Debe hacerse también un esfuerzo de comprensión de las *otras* culturas, abandonar el occidentalismo dominante, la fantasía de aldea global que confunde la eficiencia de los instrumentos (comunicarse) con la dificultad de los fines (comprenderse), reconocer la importancia de las grandes civilizaciones y religiones más allá de las cuestiones de inmigración y terrorismo. Queda por realizar un inmenso trabajo de crítica de la modernidad y de su complemento: la ilusión según la cual habría, finalmente, una manera de estar en el mundo «por delante» de los otros.

Asimismo, debe reexaminarse la otra dimensión esencial de la cultura, la *científica y técnica*. La concepción occidental es al respecto demasiado estrecha, aun cuando sea ella la que domina en el mundo entero y aun cuando, con motivo, todos los países la suscriban. Pero esta concepción dominante tiene una excesiva tendencia a considerarse como el *patrón de medida* único para jerarquizar los demás modelos existentes. Por ejemplo, hacer del parque informático de un país *el* criterio para evaluar su nivel cultural. Como si los ordenadores en red, el 80% de los cuales está situado en el Norte, otorgaran alguna superioridad «natural» a las culturas del mundo y posibilitaran un mejor diálogo de las civilizaciones bajo la égida, para no decir el control, del modelo occidental. ¡Se olvida así que, gracias a la mundialización informativa, un número creciente de pueblos y sociedades pueden claramente apreciar las desigualdades científicas, técnicas y culturales, en vez de pensar menos en ellas! De un lado, negación de una desigualdad creciente entre los países ricos y los demás;

del otro, gracias a los desplazamientos y a la información, una toma de conciencia mucho más rápida e incuestionable de esas desigualdades. De un lado, el discurso sobre el cibermundo, donde todo es redes e interactividad; del otro, la realidad, la estrategia de las multinacionales de la comunicación.

El mismo desfase se comprueba con la falta de distancia en cuanto al tema de *la sociedad de la información*. Esta debía permitir, gracias a las redes, no sólo a los países del Sur recuperarse de su «atraso» sino también a todos los pueblos comunicarse. Se suponía que la tecnología iba a ser suficiente para acelerar el diálogo de culturas; a la larga esto implicaba pensar que las informaciones son más importantes que las diferencias culturales, o que todas las culturas están organizadas sobre el mismo modelo... occidental. Hablar de equipamientos y de acceso a las técnicas evita, de hecho, mencionar las cuestiones enojosas, en especial las desigualdades y la incomunicabilidad entre culturas. Hacer de Internet el corazón de la red de la sociedad informada traduce una auténtica ingenuidad. Implica olvidar que ya se había prometido lo mismo cuando, entre 1960 y 1980, se generalizaron los ordenadores, y estas redes –lo hemos visto– pueden ser utilizadas tanto por los regímenes democráticos como por los poderes despóticos; implica olvidar también que la cibercriminalidad aumenta a la velocidad de su propia expansión y que la especulación en torno a las nuevas tecnologías conduce más a un crac de los mercados bursátiles que al surgimiento de una economía nueva. El desmoronamiento económico y las mentiras sobre los valores de las nuevas tecnologías relativizaron esta enésima versión de la ideología modernista.

Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 mostraron también el papel que cumple la dimensión cultural en el terrorismo internacional. Lo que se reveló con toda brusquedad fue la incapacidad de Occidente, a despecho de su poderío técnico y su arrogancia, para controlar el mundo por Internet, especialmente a través del sistema de espionaje «Échelon». Las torres del World Trade Center simbolizaban la modernidad tecnológica y el poderío de las industrias de la información y la comunicación. No eran sede de las industrias tradicionales, metalúrgicas o eléctricas, sino de las industrias más modernas, «mundiales» por esencia, ligadas a la comunicación y a la cultura. Por lo demás, el 11 de septiembre de 2001 tuvo un objetivo comunicacional, el de ser filmado para que el mundo entero apreciara en directo la fragilidad de la poten-

cia estadounidense. Con el crac de las bolsas, este acontecimiento plantea igualmente el problema de la regulación de las industrias de la información y la comunicación. Puede haber *a la vez* fascinación por las nuevas técnicas comunicacionales, intención de no perder el tren de la historia, *y* un rencor cada vez menos sordo hacia Estados Unidos, siempre persuadido de estar «a la vanguardia» de la civilización. Cuando la élite estadounidense habla de «choque de civilizaciones», a menudo lo hace para decir que la suya es la mejor.

Una cosa es segura: la fascinación por las nuevas técnicas de comunicación ha durado mucho. Para conquistar el mundo no basta dominar la mundialización de los flujos informativos ni las nuevas técnicas. Terrible lección de fragilidad cuyo sentido no es seguro que los políticos hayan comprendido realmente. Pero los hechos son testarudos, y demostraron a muchos países la debilidad de Occidente.

Construir la identidad cultural relacional

La identidad, que fue durante mucho tiempo el *obstáculo* para la comunicación, es hoy, por el contrario, la *condición* de la comunicación. Simplemente porque, en un universo abierto y sin referentes, la identidad pasa a ser un jalón esencial. Esto es así tanto a escala de los individuos como de los grupos, las colectividades o los estados. Al revés de lo que sostiene un discurso ingenuo, la mundialización no provoca el fin de los estados sino que requiere su existencia como contrapeso indispensable. Sólo los estados y sus agrupamientos regionales pueden introducir alguna regulación.

Esta identidad cultural ocupó siempre el primer plano del campo político pero, considerada más de cerca, ella superpone *dos acepciones:* por un lado la *identidad cultural-refugio*, contra el exceso de apertura, de pérdida de referentes, y que puede conducir a una identidad cultural agresiva tanto en el plano religioso como en el de las leyes y conductas. Afirmar una identidad para defenderse de aquellos que «invaden» en nombre de las lenguas, del comercio, de la modernidad. De Quebec a Irán, pasando por Japón y China, los ejemplos son innumerables.

Por otro lado, la *identidad cultural relacional* que, aun preservando la identidad colectiva, pone en juego igualmente la cooperación. La mayoría de los países europeos se encuentran en esta situación de identidad

cultural relacional, al igual que países de gran extensión y población como Brasil o India. Aquí, el número permite un diálogo menos desigual. La identidad relacional supone a menudo cierto nivel de vida, cierta conciencia y cierta autoconfianza. La identidad cultural-refugio no siempre debe ser criticada; sobre todo en el pasado, frente a la expansión occidental. Con la mundialización, esta identidad cultural-refugio adquiere otro sentido. En cualquier caso, no se la debe descalificar *a priori*. El problema es el mismo que con el populismo: evitar el *pensamiento-estereotipo*.

Toda la cuestión –central, frente al desafío político del futuro– es saber *bajo qué condición construir una identidad cultural relacional y evitar la identidad cultural-refugio*, frecuentemente agresiva. La primera supone la existencia de un proyecto político que trascienda las diferentes problemáticas culturales e identitarias. Tener un *proyecto político* es aceptar hablar de las relaciones entre los otros y nosotros; es reconocer la alteridad, confrontarse con ella y tratar de encontrar el medio para construir una relación. Con la *identidad cultural relacional* se está menos en la afirmación de sí que en la búsqueda de un modo de convivencia en el que, finalmente, las diferentes colectividades, más allá del reconocimiento de sus especificidades mutuas, admiten plegarse a ciertas reglas para trascender sus diferencias. Es lo que la Unesco llama a veces «pluralismo constructivo».

La democracia ha sido primeramente política y después social. En el siglo XXI será *cultural*, en el sentido de que individuos y colectividades reconocerán múltiples identidades culturales así como la obligación de pensar sus relaciones en un registro político, es decir, en un registro que garantice las identidades y a la vez ofrezca el medio de trascenderlas. La mundialización de las técnicas de comunicación y el poderío de las industrias culturales obligan a pensar, lo más rápido posible, el modelo de la democracia cultural. La diferencia con el comunitarismo es exigua, sin duda, pero esencial. En ambos casos se reconoce la importancia de las identidades y diferencias culturales; pero, con la convivencia cultural, interesa hallar un *principio político* que trascienda la estricta convivencia de identidades y, por otra parte, se *acepta* el carácter heterogéneo de la sociedad. En realidad, es preciso organizar un triángulo entre las visiones del mundo: lo cultural, lo social, lo político. Y la preeminencia de lo político como medio de arbitrar temporariamente el choque de lógicas puede limitar parcialmente las guerras de identidad cultural o la lucha de clases. Un mundo en *tres dimensiones* es difícil de organizar, sin duda, pero este

es también el precio que debe pagarse para que la mundialización no constituya un factor suplementario de guerra.

Debatir sobre cultura y comunicación en el espacio público

La identidad y convivencia culturales sólo serán reconocidas como apuesta política en la medida en que sean debatidas contradictoriamente en el espacio cultural, cosa de la que aún estamos lejos. Como no existe un espacio público internacional y no lo habrá hasta dentro de mucho tiempo, por lo menos estos asuntos deberían dar pie a discusiones *en el seno* de los estados nacionales y ser objeto, por ejemplo, de referendos mediante los cuales se exprese confianza en las decisiones de los ciudadanos y se tome nota de su capacidad cultural.

La mayoría de los conflictos nacidos en los últimos 20 años son *culturales*, de modo que esta toma de conciencia lleva cierto *retraso*. Por ejemplo, las negociaciones sobre el estatuto de las industrias culturales en la Organización Mundial de Comercio no despiertan mayor interés en el plano mundial. Los enfrentamientos siguen siendo secretos y tecnocráticos, mientras que hasta se los debería hacer públicos para que todo el mundo comprendiese que están aquí en juego cosas de la misma importancia que el petróleo o la salud. Esta batalla decisiva para el futuro de la paz permanece secreta y reservada a las minorías esclarecidas. Lo cual es tanto más preocupante como que los puntos abordados suelen ser menos difíciles de comprender de lo que se piensa, y también porque, desde el momento en que llega la información, rápidamente se aprecia su importancia capital. Pensar la convivencia cultural no es sólo un ideal democrático a escala del mundo, es una necesidad política esencial.

Toda la dificultad estriba en que *los hechos van por delante de la cultura política*. En Europa, por ejemplo, la crisis yugoslava nos recuerda que, en el continente que alberga las más viejas culturas y tradiciones religiosas, humanistas y democráticas, hemos sido incapaces de administrar esa guerra cultural.

La cultura y la comunicación no son vividas todavía como apuestas políticas fundamentales. De ahí la urgencia de hacer presente esta cuestión en los espacios públicos nacionales y en el seno de las organizaciones internacionales. El rápido ascenso de los partidos *populistas* en Europa da fe de este desajuste, así como la aparición próxima de *movi-*

mientos antieuropeos que pondrán claramente en el centro de sus mensajes la problemática de las lenguas, de la identidad, de la nacionalidad, de las tradiciones...

Aunque en la actualidad los otros agrupamientos regionales existentes en el plano mundial (Alena, Mercosur, Asean, y en el futuro próximo ALCA) tengan ambiciones mucho más modestas que las del proyecto europeo, los problemas de cultura y comunicación emergerán en ellos necesariamente. Sólo la ONU, la Unesco y sus diferentes agencias abordan la cuestión de la diversidad cultural, pero los imperativos diplomáticos son de tal magnitud que todo funciona allí con mucha lentitud y en la modalidad cada vez más insoportable de la lengua de madera.* Por eso la urgente necesidad de abrir debates sobre estas cuestiones, especialmente en Europa.

Es preciso, por ejemplo, mostrar con toda claridad que la batalla gigantesca librada en la OMC sobre la importancia de la *diversidad cultural* es sin duda el primer enfrentamiento entre dos filosofías políticas: la de los estadounidenses que, por razones económicas y de filosofía social, no quieren que se establezcan diferencias entre estas industrias culturales y las otras, y la de los europeos –particularmente los franceses– que, en nombre de una vieja experiencia en cuanto a relaciones entre cultura y política, quieren, por el contrario, hacer reconocer esta excepción cultural. Tras 15 años de indiferencia, si no de hostilidad, por parte de los demás países europeos, se asiste por fin a una concienciación de la importancia de este debate. En realidad, está funcionando por ahora en el interior de los estados nacionales, mientras que la ideología de la Comisión Europea permanece ampliamente marcada por el credo de la desregulación.

Desde este punto de vista, si hay un debate que la reflexión política futura no deberá omitir, es sin duda el del laicismo. Es preciso separar de modo tajante lo que corresponde a lo *religioso* y lo que concierne al dominio *cultural*, a fin de evitar que, como se ve en los regímenes fundamentalistas, lo religioso invada la cultura entera. La defensa del *principio de laicismo* a escala mundial es un desafío de fundamental relevancia. Dis-

* Del francés *langue de bois*, expresión con la que se designa cierto lenguaje estereotipado propio de la propaganda política y que refleja posturas dogmáticas ajenas a las circunstancias reales. [*N. de la T.*]

tinguir lo político de lo religioso no basta, evidentemente, para garantizar la paz, pero confundirlos es a todas luces un factor suplementario de guerra y totalitarismo, como lo muestra *toda* la historia del mundo. El ultramontanismo no siempre garantiza la separación de lo espiritual y lo temporal, pero la interdicción del ateísmo, las religiones de Estado, el galicanismo y las religiones autocéfalas mezclan aún más ciertas categorías que es preciso, por el contrario, distinguir.

La idea es simple: cuanto más se vive en una sociedad donde todo circula y se hace visible, más claramente hay que distinguir lo que corresponde a lo social y a lo político, de lo religioso y lo cultural. Para que todos puedan orientarse en una sociedad semejante es preciso *separar* las referencias, los valores, los vocabularios, los estilos.

Guardar memoria de la historia

Existe una *memoria* de los enfrentamientos culturales a escala internacional, aun cuando muchos parezcan haberla perdido. El más reciente fue el importantísimo debate del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (Nomic) celebrado en la Unesco en 1980. En esa oportunidad los países del Tercer Mundo, apoyados entonces por la Unión Soviética, cuestionaron ya a Occidente por el imperialismo cultural que ejercía a través de la información, el cine, la televisión, etc. El apoyo de la Unión Soviética a esta primera insurrección la convirtió en un violento choque Este-Oeste. Pero la Unión Soviética, régimen autoritario como los había también en muchos países del Tercer Mundo, estaba entonces mal situada para denunciar el carácter antidemocrático de las industrias de la información. Le fue posible, pues, a Occidente descalificar esa revuelta, pero la naturaleza de la crítica seguía siendo exacta: ya en esa época, Occidente, por añadidura con la buena conciencia de la democracia, imponía al resto del mundo su modo de entender la información y su concepción de la comunicación y la cultura.

Este debate sobre el Nomic fue en realidad *precursor*, toda vez que el poder de las industrias culturales de hoy no tiene parangón con lo que era ayer: la dominación del Norte sobre el Sur, tanto para la comunicación como para la cultura, es de tal magnitud que hasta la paz se encuentra en juego. Y ya no está la Unión Soviética para servir de contraste. En efecto, los hombres siempre *han peleado por valores culturales:* libertad,

igualdad, religión, lengua, cultura, tradición. ¡Basta ver la causa de los conflictos que se desataron tras la caída del comunismo!

En cierto modo, el enfrentamiento Este-Oeste disimuló durante 50 años el importante papel cumplido en las guerras por la cultura. Sin embargo, pensándolo bien, el conflicto Este-Oeste tenía *igualmente* ese carácter, ya que a través del enfrentamiento político se jugaban dos visiones de la cultura y de la humanidad. Hoy, no sólo debe iniciarse una reflexión sobre este gigantesco campo de la diversidad cultural, sino que también debe reconocerse que la cuestión no se plantea de la misma manera para los grandes y para los pequeños países. Para los primeros, la identidad cultural está directamente ligada a la independencia política. Pero en numerosísimos países pequeños la independencia política sola, sin independencia económica, no garantiza en absoluto tal identidad. Por eso es preciso reflexionar, con miras al futuro, sobre las maneras de preservar la diversidad en este campo, al margen del esquema dominante que durante un siglo consideró la independencia política como la clave de todo.

Reconocer a los antimundialistas su derecho

Las luchas de los antimundialistas son fundamentales porque prueban la capacidad para resistir a una ideología *cultural* que durante 20 años *asimiló* la apertura económica al progreso. Haberse atrevido a cuestionar el único dogma que en los últimos lustros cimentó el modelo occidental –el del vínculo natural entre apertura económica, desregulación y progreso democrático– fue una actitud valiente y trabajosa, y constituye la verdadera acta de nacimiento del siglo XXI.

Los movimientos antimundialistas son los primeros que sitúan la cultura y la comunicación en el centro de la política. Primero, porque ponen en entredicho toda una *representación* del mundo; después, porque la escala misma del conflicto que develan es planetaria, conflicto directamente ligado a la victoria de las técnicas mundiales de comunicación.

Lo paradójico es que, por ahora, este movimiento no ha tomado como caballito de batalla a las industrias de la cultura y la comunicación, sino ante todo a la agricultura, el medio ambiente, la energía... Ello ocurrirá de todas maneras, y es probable que los cracs a repetición y las especulaciones de los grandes grupos culturales aceleren esta toma de conciencia.

Criticar las cursilerías sobre la diversidad cultural

La construcción de un pensamiento cultural fecundo debe pasar también por una crítica radical de las *cursilerías* que circulan sobre el tema de la diversidad cultural. La Unesco es, indudablemente, una institución fundamental, pero está demasiado trabada por la gestión contradictoria de las lógicas que la componen. En lugar de ser la primera en tomar nota de que cultura y comunicación son centrales para la paz y la guerra del futuro, se transforma en esfera superior de «la cultura en lengua de madera». A fuerza de querer mantener unido lo que no puede coexistir y de silenciar las contradicciones más palmarias, produce textos cada vez más sosos.

En momentos en que las cuestiones de convivencia cultural se exacerban, la Unesco se desdibuja. En vez de ser la institución donde tendría *lugar* ese debate político fundamental para el futuro de la paz, en vez de ser el único espacio político mundial donde podrían confrontarse todas las representaciones del mundo y las lógicas de intereses, es a menudo el *lugar* de todos los conformismos. Acoge engolosinada a esa seudoélite mundial que confunde la experiencia de 100.000 privilegiados con la de miles de millones de individuos. ¡Todo se despolitiza, se banaliza, como si se tratara de amables charlas de salón, mientras que se juega en esto la dignidad de miles de millones de hombres despojados de sí mismos! Ninguna apuesta. Ningún enemigo. Ninguna desigualdad... Ningún imperialismo. En síntesis, ningún poder.

Hay que leer esa literatura, increíble a fuerza de contorsionarse para no molestar a nadie, maravillada de que «las industrias culturales mundiales [sean] los grandes actores de la diversidad cultural mundial», para comprender que no es con estas manifestaciones de novela rosa como se profundizarán los debates.

Bibliografía

Abou, S. y Haddad, K. 2002. *Universalisme et différenciation des modèles culturels*. Beirut, Université Saint-Joseph y Agence universitaire de la francophonie.

Ancelovici, F. y Dupuis-Déri, M. 1997. *L'Archipel identitaire, recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*. Montreal, Boréal.

Badie, B. y Sedoun, M. (comps.). 1996. *L'Autre*, estudios reunidos por A. Josse. *Revue des sciences*, 20.

Balandier, G. 1985. *Anthropologique*. LGF.
Balibar, E. y Wallerstein, E. 1988. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. París, La Découverte. [*Raza, nación y clase*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina, 1991.]
Bayard, J.-Fr. 1996. *L'Illusion identitaire*. París, Fayard.
Bell, D. 1983. *Communautarianism and its Critics*. Oxford, Oxford University Press.
Breton, P. 2000. *Le Culte d'Internet*. París, La Découverte.
Candau, J. 1998. *Mémoire et identité*. París, PUF.
Carey, J. 1975. Cultural Approach of Communication. *Communication*, vol. 1, n° 2.
— 1989. *Communication as Culture*. Boston, Hyman and Unwin.
Castells, M. 1998. *La Société en réseau, l'ère de l'information*. París, Fayard.
Clifford, J. 1996. *Malaise de la culture: l'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*. París, École nationale supérieure des beaux-arts.
Communication. 1986. *Le Croisement des cultures*, Seuil, n° 43.
Cuche, D. 1996. *La Notion de culture dans les sciences sociales*. París, La Découverte.
Demorgon, J. 1996. *Complexité des cultures et de l'interculturel*. París, Anthropos.
Dibie, P. y Wulf, C. (comps.). 1998. *Ethnosociologie des échanges interculturels*. París, Anthropos.
Dubar, Cl. 2000. *La Crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. París, PUF.
Dumonchel, P. y Melkevic, C. 1998. *Tolérance, pluralisme et histoire*. París, L'Harmattan.
Geertz, C. 1986. *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*. París, PUF. [*Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós, 1994.]
Glissant, E. 2000. *Pays rêvé, pays réel*. París, Gallimard.
Ghasarian, Ch. (comp.). 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. París, Armand Colin.
Gitlin, T. 1995. *The Twilight of Common Dreams: Why America in Wracked by Cultural Wars*. Nueva York, Henry Holt.
Goffman, E. 1974. *Les Rites d'interaction*. París, Minuit.
Griset, P. 1991. *Les Révolutions de la communication aux XIXe et XXe siècles*. Hachette.
Guttman, A. (comp.). *Multiculturalism. A Critical Reader*. Cambridge, Blackwell.
Harvey, D. 1989. *The Conditions of Postmodernity. An Enquiry into the Original Cultural Change*. Oxford, Basic Blackwell.
Hermès. 1997. *Toutes les pratiques culturelles se valent-elles?*, n° 20, París, CNRS.
Hermès. 2002. *Mimésis. Imiter, représenter, circuler*, n° 22, París, CNRS.
Hily, M.-A. y Levebvre, M.-L., 1999. *Identité collective et altérité*. París, L'Harmattan.
Hollinger, D. A. 1995. *Postethnic America*. Nueva York, Basic Books.
Horton, J. (comp.). 1993. *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. Londres, Mac Millan Press.
Huntington, S.-P. 2000. *Le Choc des civilisations*. París, Odile Jacob. [*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997.]
Iribarne, Ph. d' et al. 1998. *Cultures et mondialisation. Gérer par-delà les frontières*. París, Seuil.
Juteau, D. 1999. *L'Ethnicité et ses frontières*. Montreal, Presses de l'université de Montréal.
King. A. 1986. *Culture. Globalisation and the World System-Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Nueva York, Columbia University Press.
Kroeber, A. L. y Kluckhohn. 1952. *Culture: a Critical Review of Concepts and definitions*. Cambridge, Peabody Museum of Archology and Ethnology.
Lacorne, D. 1997. *La Crise de l'identité américaine: du* melting pot *au* multiculturalism. París, Fayard.

Laforest, G. y Gibbins (comps.). 1998. *Sortir de l'impasse. Les voies de la réconciliation*. Montreal, IRPP.

Laplantine, F. 1999. *Je, nous, et les autres*. París, Fayard-Le Pommier.

Lemert, C. (comp.). 1993. *Social Theory. The Multicultural and Classic Readings*. San Francisco, Westview Press.

Liauzu, C. 1992. Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale, en *Anthropologie critique*. Pyros.

Maalouf, A. 1998. *Les Identités meurtrières*. París, Grasset. Reed. Le Livre de poche. [*Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999.]

Masuda, J. 1980. *The Information Society in Post Industrial Society*. Tokyo, Institute for the Information Society.

Mattelart, A. 1994. *L'Invention de la communication*. París, La Découverte. [*La invención de la comunicación*. Barcelona, Bosch, 1995.]

— y Neveu, E. 1996. Cultural Studies. La domestication d'une pensée sauvage. *Réseaux*, nº 80, pp. 11-58.

McCready, W. C. (comp.). 1983. *Culture, Ethnicity and Identity*. Nueva York, Academic.

McRoberts, K. 1995. *Bey and Quebec. Tabarnj Stock of Canada*. Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.

Morley, D. y Robins, K. 1995. *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. Londres, Routledge.

Nouvelle Revue du Pacifique (La). 2000. *Les Identités du Pacifique*, vol. 1, nº 1.

Pérez de Cuellar. 1998. Notre diversité créatrice, en *Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement*. París, Ed. de l'Unesco.

Poutignat, P. y Streiff-Fenart, J. 1999. *Théories de l'ethnicité*. París, PUF.

Ragi, T. y Gerritsen, S. (comps.). 1999. *Les Territories de l'identité*. París, L'Harmattan.

Ramonet, I. 1999. *La Tyrannie de la communication*. París, Galilée. [*La tiranía de la comunicación*. Barcelona, Debate, 1998.]

Rioux, J.-P. y Sirinelli, J.-F. (comps.). 2002. *La Culture de masse en France. De la Belle Epoque à aujourd'hui*. París, Fayard.

Saez, J.-P. (comp.). 1995. *Identités, cultures et territoires*. París, Desclée de Brouwer.

Schnapper, D. 1998. *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*. París, Gallimard.

— 2002. *La Démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. París, Gallimard.

Segalen, M. 1989. *L'Autre et le semblable: regard sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*. París, CNRS.

Sofsky, W. 2002. *L'Ere de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre*. París, Gallimard.

Sténou, K. 1998. *Images de l'autre. La différence: du mythe au paysage*. París, Seuil-Unesco.

Taylor, Ch. 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. París, Aubier.

Todorov, T. 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. París, Seuil.

Turkle, S. 1995. *Life on Screen: Identity in the Age of Internet*. Nueva York, Simon and Schuster.

Unesco. 1996. Notre diversité créatrice, en *Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement*. París, Ed. de l'Unesco.

—1998. *Rapport mondial sur la culture*. París, Ed. de l'Unesco.

— 2000. Diversité culturelle: conflits et pluralisme, en *Rapport mondial sur la culture*. París, Ed. de l'Unesco.

Virilio, P. 1996. *Cybermonde. La politique du privé*. París, Textuel. [*El cibermundo: la política de lo peor*. Madrid, Cátedra, 1997.]

Visonneau, G. 2002. *L'Identité culturelle.* París, Armand Colin.
Webber, J. 1994. *Reimagine Canada Language, Culture, Community and the Canada Constitution.* Küsston-Montreal, McGill-Queen's University Press.
Wieviorka, M. 2001. *La Différence.* París, Balland.
— y Ohana, J. (comp.). 2001. *La Différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy.* París, Balland.
Wilson, Clint. C. y Gutierrez, E. 1995. *Race, Multiculturalism and the Media: from Mass to Class Communication.* Thousand Oaks, Sage.
Winkin, Y. 1988. *La Nouvelle Communication.* París, Seuil.
— 2001. *Anthropologie de la communication: de la théorie au terrain.* París, Seuil.

3

Convivencia cultural: la otra mundialización

¿Cómo pensar la convivencia cultural a escala del mundo? ¿Cómo evitar confundir el poder de las industrias culturales con la diversidad cultural? ¿Cómo pensar la cultura y la comunicación en la economía? ¿Cómo admitir que, frente a la nueva apuesta política, la del respeto por la diversidad cultural, los pequeños países pobres pueden tener *tanta* importancia como las grandes potencias? Tal es la revancha de las identidades culturales contra el *hold-up* de que fueron objeto por parte de las industrias del mismo nombre. No hay «pequeñas identidades culturales» ni «minorías culturales». Una lengua, por ejemplo, hablada incluso por 1.000 personas, tiene tanta importancia como todas las demás pues transporta, más allá de las palabras, toda una visión de la sociedad y pertenece al patrimonio de la humanidad. No hay por todas partes más que identidades que es preciso hacer convivir.

Ayer, la potencia dominante en el plano técnico y económico lo era también en el plano cultural. Hoy, ninguna potencia puede aspirar ya a la dominación cultural. Estados Unidos es la primera potencia económica y militar, pero no la primera potencia cultural. Ya no las habrá.

Y cuanto más expuestos estén los ciudadanos del mundo a un número creciente de informaciones, más reaccionarán y se expresarán. *Los receptores de la comunicación pasan a ser actores de pleno derecho en su mundialización*, así como llegaron a serlo los ciudadanos, progresivamente, en el orden de la política.

En una palabra, un mundo dominado por la información y la comunicación será más complicado de entender y administrar que el mundo de ayer, donde estos elementos escaseaban y eran patrimonio de una minoría.

De ahí que la convivencia cultural pase a ser una apuesta política mundial nueva. Un desafío sobre el que hay que meditar. Este desafío consiste en organizar, en virtud del mismo ideal que presidiera el nacimiento de la ONU, la convivencia entre culturas sobre la base de su respeto mutuo y de su igualdad.

La convivencia cultural como desafío político no podía plantearse sino una vez caído el mito de la sociedad de la información, mito que en los últimos 20 años confundió la mundialización de los sistemas de información con la comunicación universal. Hacía falta el ocaso de esta ilusión tecnológica y la crisis económica de este sector para que la política y la cultura reencontraran su lugar en el centro de los desafíos. Hacía falta esta crisis ideológica para que se restaurara la primacía de la política sobre la técnica y la economía; primacía de los pueblos, las lenguas, las historias frente a las técnicas y los mercados.

La convivencia cultural es al mismo tiempo, pues, una *realidad* (se debe organizar la convivencia de culturas en el plano mundial), una *apuesta* política (debe evitarse que la cultura y la comunicación devengan factores suplementarios de guerra), y un *concepto* (es necesario pensar la mundialización).

De ahí que ella constituya el tercer pilar de dicha mundialización. El *primero*, como hemos visto, es el pilar político, con la creación de la ONU y las declaraciones de los Derechos del Hombre tras la terminación de la Segunda Guerra mundial. En medio siglo, pasando por dificultades inmensas como los 40 años de Guerra Fría y la colonización, entre otras, estos principios políticos universales se impusieron lentamente a pesar de que todos, del Este al Oeste y del Norte al Sur, los traicionaran con frecuencia. No importa. En la hora en que el mundo abierto del siglo XXI debe reorganizarse, los pueblos no tienen a su disposición más valores universales y mundiales que estos principios, establecidos de modo tan trabajoso y con tanta esperanza tras las barbaries de la Segunda Guerra. No hay más referencias que estos textos para intentar obrar de tal modo que la mundialización sea otra cosa que la puesta en forma de un capitalismo sin brújula.

El *segundo pilar* es la mundialización económica de la que se habla desde hace 20 años, con los avances de las técnicas de comunicación, la apertura del comercio internacional y el fin del comunismo. En un período de crisis de las ideologías (marxismo, tercermundismo), la globalización económica fue presentada, sobre todo en el Norte, como un

«ideal» de similar nivel que el de la ONU. Desde 2002, los estragos de la especulación, la corrupción y la crisis de las industrias culturales que debían crear la aldea global, van a obligar, apoyándose sobre el primer pilar, a introducir una regulación. Pero la mundialización económica continúa siendo una realidad poderosa.

El *tercer pilar* atañe al surgimiento de la cultura y la comunicación en calidad de apuesta política mundial. Con la obligación, a escala internacional, de tener en cuenta esa diversidad cultural a la vez ensalzada en los Derechos del Hombre y desvalorizada en la mundialización económica. En 50 años, el concepto político de diversidad cultural fue vampirizado por ella, mientras que la desviación fundamental tuvo lugar, sin duda, en los últimos 20, cuando las técnicas y las industrias de la comunicación se presentaron como el brazo armado de ese ideal político.

En realidad, es preciso anotar la diferencia de significación en los tres términos utilizados. La *mundialización* remite a las técnicas comunicacionales que, al rodear el planeta, crearon la sensación de una aldea global. La *globalización* remite a la economía y al sueño de un capitalismo libérrimo de 6.500 millones de consumidores. El *universalismo* remite al ideal de comunidad internacional simbolizado por la ONU y apunta a defender el principio de igualdad de los hombres sobre la tierra. Las perspectivas son radicalmente diferentes, pero la idea de la desregulación consistió en establecer un nexo –falso– entre los tres. La mundialización de las técnicas facilitó sin duda la globalización, pero no prefigura en nada la comunidad internacional. En los dos primeros casos se suprimen las fronteras, en el tercero se las preserva, pues la idea de universalidad, ligada a la comunidad internacional, supone el respeto de las identidades lingüísticas y culturales. Diversidad y convivencia cultural competen, evidentemente, a la problemática política de la universalidad.

¿Por qué la convivencia cultural?

El concepto de convivencia cultural es el resultado de *dos lógicas contradictorias*. Es, a un tiempo, «hijo» de cierto ideal de la ONU –organizar el diálogo de culturas– y de una mercantilización de las comunicaciones y la cultura. Encontramos en este concepto, a la vez, la normatividad y la funcionalidad que caracterizan, según nuestro punto de vista, a ambas. Esta ambigüedad es irreductible y también es fuente de emancipación.

Precisamente porque la cultura y la comunicación obedecen *tanto* a valores como a intereses, el concepto de convivencia cultural, ambiguo sin duda, puede convertirse en el tercer pilar de la mundialización.

Pero, bien mirado, los dos primeros no son menos ambiguos. La ONU, a despecho de sus referencias universalistas, caucionó lisa y llanamente las relaciones de fuerza mundiales y la mundialización económica. A la inversa, presentado a menudo como el mal absoluto de la economía capitalista, el liberalismo fue un formidable factor de crecimiento económico que permitió a muchos pueblos desarrollarse, salir de la miseria, acceder a la dignidad humana y política y, por tanto, tener derecho a cumplir un rol en la mundialización. Lo mismo sucede con este tercer pilar: la diversidad cultural es un ideal y, al mismo tiempo, las multinacionales de la comunicación pretenden ser su encarnación.

Aquí radica el interés de la convivencia cultural, concepto normativo *a construir*. Es el simétrico de la mundialización técnica y de la globalización económica y debe inventar reglas políticas nuevas para pensar un modelo más abierto. La obligación de tomar en cuenta otros parámetros además de la economía y la política, el surgimiento de la identidad como apuesta política y la necesidad de organizar la convivencia de culturas en un mundo abierto hacen de este tercer pilar un desafío primordial. Se trata de todos modos de un concepto político, en el sentido de que administra apuestas de crisis, de conflicto. Traduce también el hecho de que *ya no hay cultura dominante*. El gran cambio del siglo XXI radica incluso en el desacoplamiento entre potencia técnica y económica por un lado y dominación cultural por el otro.

La ambición del concepto es proporcional a la importancia creciente de las problemáticas de cultura y comunicación a escala planetaria, que participan en las grandes mutaciones producidas tras la finalización de la Segunda Guerra mundial. Es necesario rechazar, pues, la ingenua idea de una «cultura mundial», cómodo expediente para enterrar el problema y, sobre todo, para dejar la cuestión en manos de las industrias.

La literatura internacional sobre la convivencia de culturas es excesivamente limitada. Concierne ya sea al tema clásico de la Unesco (el «diálogo de culturas»), ya sea al tema literario o filosófico de los mestizajes y del cosmopolitismo. Existen sin embargo sobre estos asuntos excelentes estudios de antropólogos, etnólogos, historiadores, a veces de politólogos y lingüistas, así como de especialistas en desarrollo. Por desgracia, todos estos análisis permanecen ampliamente *ignorados*. La comu-

nidad científica internacional, que viene trabajando sobre estas cuestiones desde hace más de un siglo, no cuenta en absoluto con el lugar y el reconocimiento que debería tener ante las élites, los políticos o los medios de comunicación. Es escandaloso tal desperdicio de conocimientos, cultura, experiencias y relaciones humanas. Sobre todo cuando comparamos las inmensas necesidades de comprensión generadas por la mundialización, el discurso «oficial» que demanda «conocimientos» y la existencia de esos trabajos, y la indiferencia general que los rodea.

¿Cuándo se comprenderá que, a mayor mundialización, más indispensables son las ciencias humanas y sociales? Ellas no tienen la solución para todos los problemas, lejos de eso, pero al menos hay aquí capacidades acumuladas. Sólo se recurre a los «especialistas» cuando estalla de pronto un conflicto militar «incomprensible», pero entonces la pericia de esos especialistas produce asombro; excepto en lo relativo al Cercano Oriente, para el cual, habida cuenta de la antigüedad del problema, los medios de comunicación apelan a su solvencia, por ejemplo en materia de fundamentalismo religioso. Si en períodos extensos es evidente que las sociedades y culturas se mezclan hasta confundirse, muy distinto es el problema planteado con la aceleración de la mundialización económica, de los sistemas de información y de las industrias culturales. Habrá que pensar la convivencia cultural como un concepto democrático capaz de *ordenar* una diversidad cultural que ha pasado a ser la mayor apuesta política de la «aldea global».

En este aspecto todo está por inventarse, y el trabajo se vuelve más difícil en tanto los obstáculos lingüísticos son gigantescos: las distancias entre culturas y civilizaciones, la fuerza de las desigualdades, la antigüedad de los contenciosos. *En síntesis, la convivencia cultural nos sitúa frente a la historia.* Y *a posteriori* se hace posible comprender que este «problema» haya sido puesto de lado por confiarse en que los desplazamientos, el comercio y las nuevas tecnologías iban a disipar la incomunicación vivida por cada cual al arribar a un rincón del mundo que no le era familiar. La convivencia cultural, en tanto apuesta científica y política, se levanta sobre los escombros del mito de la aldea global, mito por el que se llegó a creer que la comprensión entre los hombres y las sociedades aumentaría a medida que se multiplicaran las técnicas de comunicación y los desplazamientos.

De hecho, la convivencia cultural condensa, y aquí reside su interés, todas las mutaciones políticas producidas desde la década de 1950. Ella

supone el fin del conflicto Este-Oeste y cierta capacidad para resolver las desigualdades Norte-Sur. Dicha convivencia presta atención al desfase que existe en muchos países entre Estado, nación y sociedad. Ella requiere un mínimo de regulación económica y financiera en el plano mundial, así como el establecimiento de principios políticos mucho más sólidos que los arbitrajes de la OMC. Necesita asimismo todo un análisis de las relaciones entre información, conocimiento y cultura, en momentos en que las técnicas posibilitan un aumento y una diversificación considerables del volumen y los géneros de los mensajes circulantes. Por último, obliga a abandonar cierta visión un tanto ingenua de la reflexión actual sobre la mundialización de las informaciones y la comunicación, que lo hace pasar todo por el prisma del *homo economicus*.

Este concepto, que es preciso construir, requiere también admitir que cultura y comunicación son apuestas políticas en sí y tienen que poder ser debatidas contradictoriamente en el seno de los espacios públicos, a sabiendas de que no existe un espacio público mundial y de que la discusión contradictoria de los desafíos en materia de diversidad cultural pasa, a escala internacional, por múltiples senderos. Por último, se trata de un proceso siempre dinámico, con dos tentaciones: una, la fragmentación en tantas identidades como relaciones de fuerza posibles existen; otra, la negación del problema manteniendo una presión política para que no se plantee, sobre todo en ciertos países poco democráticos o fingiendo creer, como lo hacen algunos autores –sobre todo estadounidenses–, que la convivencia cultural es otra manera de hablar de «diversidad» en materia de identidades culturales; lo cual constituye un medio para soslayar la cuestión política.

Una de las tareas más difíciles es quizá descubrir la *escala* según la cual debe debatirse sobre la convivencia cultural, esto es, elegir la de los estados nacionales o bien la de la ONU. En el plano de los estados nacionales, la experiencia más rica corresponde a los diferentes modelos existentes dirigidos a la *integración*. En el plano internacional, lo que se debe construir es el modelo de la *convivencia*. Con seguridad, el trabajo podría emprenderse primeramente en el plano intermedio de las grandes regiones como Europa, América latina, Cercano Oriente, porque en estos casos el número de tradiciones es mínimo.

Una apuesta política

Dicho esto, no se piensa la convivencia cultural partiendo de cero. Están primero todos los debates sobre el multiculturalismo tal como han tenido lugar desde hace 20 años en el seno de los estados nacionales. La escala y las apuestas son diferentes, pero las palabras, las historias, las referencias existen parcialmente. Está también el debate, olvidado en demasía, del Nomic celebrado en la década de 1980, que fue el primer intento de plantear el problema político de las desigualdades Norte-Sur. En esa época, sin embargo, la violencia de los argumentos chocó al Norte «democrático», que se vio criticado a causa de la descolonización. ¡Es probable que, retrospectivamente, el tono de estos debates vaya a mostrarse muy cordial si se tiene en cuenta el aumento de potencia de la problemática cultural y, conjuntamente, de las industrias de la comunicación!

Así pues, el debate sobre la convivencia cultural venidera evoca los de tipo político que existieron antes del tecnicismo triunfante y de la expansión económica producida en los dos últimos decenios, cuando dominaba un lirismo tercermundista del que por entonces muchos se burlaban. Por lo menos este lirismo traducía la existencia de una conciencia política a escala mundial y la consideración de la diversidad cultural. Después, la mundialización económica se extendió sobremanera, el comunismo se desmoronó y, con él, buena parte de la crítica del capitalismo. Si el marxismo no dio respuesta a una «internacionalización» que no era la que él mismo había previsto, la economía capitalista tampoco resolvió la cuestión. Y demasiadas veces se confundió crítica del marxismo con victoria de la democracia. *Actualmente se padece un déficit del pensamiento crítico frente a los múltiples desafíos de la mundialización.*

El concepto de convivencia cultural a construir es, en consecuencia, un poco el símbolo de una *renovación del pensamiento político en el plano mundial.* Viene a tomar la posta de un pensamiento crítico insuficiente, desaparecido con el Muro de Berlín, y que evidentemente no fue reemplazado por el discurso económico liberal. Toma también en cuenta la importancia de los fenómenos de cultura y comunicación.

Existe otra diferencia de base con respecto a la década de 1960: *el público politizado es mucho más numeroso.* Esto es producto de tres fenómenos: la elevación del nivel de vida, la educación y el papel de la radio y la televisión, que facilitaron, por decirlo así, la revolución en materia de co-

municaciones. En efecto, las redes y los ordenadores no habrían conocido tanto éxito de no haber existido antes esa sensibilización por parte de los medios de masas, que desempeñaron plenamente su rol democrático de apertura. En cualquier caso, la aparición de los problemas de identidad-cultura-comunicación encuentra un público más numeroso, una *conciencia* más viva debido a la cantidad creciente de individuos asociados a una reflexión crítica. Aunque no exista una opinión pública internacional, la suma de públicos dispersos pero que acceden a las mismas informaciones constituye, sin embargo, para el futuro la base de una reflexión y una acción crítica cuya amplitud es todavía ampliamente subestimada. La aparición súbita de Porto Alegre, sede del Foro Social Mundial, como símbolo alternativo del Foro Económico de Davos, ilustra este rápido cambio.

Esto alega a favor del urgente establecimiento de una reflexión de orden mundial sobre las apuestas políticas de la cultura y la comunicación, del mismo modo en que la ecología logró llevar los problemas de medio ambiente al corazón de la política y las ONG la cuestión de los Derechos del hombre.

Resurgen en materia de cultura y comunicación las cuestiones esenciales de la solidaridad, la sociedad de masas, los proyectos de emancipación colectivos, las lenguas como patrimonio irreductible de la diversidad cultural.

Dicho de otra manera, debe evitarse reducir la problemática de la información y la comunicación a la del imperialismo cultural estadounidense; es preciso abrir los debates y los interrogantes, reintroducir lo normativo, recordar que existe un margen de maniobra y que el economicismo no tiene asegurada la eterna imposición de su ley. *Con la cultura y la comunicación, los valores e ideales nunca están lejos de los mercados.* Esta reflexión sobre la convivencia cultural, que es preciso construir, permitirá también que las luchas antimundialistas adopten una perspectiva menos económica e integren dimensiones culturales y humanistas que, aun no teniendo el mismo sentido de un extremo al otro de la Tierra, presentan sin embargo la ventaja de recordar que la economía no es la única razón de ser del hombre.

La cultura y la comunicación son hoy apuestas tan importantes como la salud y la alimentación. Por lo demás, *todas las apuestas se han vuelto sincrónicas.* La ruptura está aquí. Si los movimientos antimundialistas, que hoy día ponen en primer plano el pensamiento crítico más desarro-

llado, no advierten las apuestas culturales y se quedan apegados a una visión económica, habrá riesgo de desbordamiento político en todo cuanto atañe a lo cultural, la religión, la comunicación. Ya se observa esto en gran cantidad de países. Los movimientos antimundialistas mantienen un enfoque principalmente económico, pero desde 2002 la dinámica de los acontecimientos es de tal magnitud, y a la vez estos movimientos han integrado hasta tal punto la problemática de la información mundial, que cabe esperar una muy rápida extensión del pensamiento crítico hacia el tema de las industrias culturales y de la comunicación. Todo esto no se hará fácilmente, ni sin choques ideológicos en los que veremos resurgir lógicas y argumentos que creíamos desaparecidos. Pero no está aquí lo importante.

Lo esencial está en el nacimiento de un pensamiento crítico sobre las apuestas mundiales del triángulo infernal identidad-cultura-comunicación. Pensar la convivencia cultural en el plano mundial es uno de los desafíos más complejos para los años venideros. Lo esencial es atreverse a pensar, a criticar, a abandonar la lógica económica y tecnocrática dominante.

De todas formas, si las cuestiones de *alteridad cultural* no encuentran una salida pacífica fundada en la convivencia cultural, serán factores de guerra por lo menos de tanta magnitud como las desigualdades económicas Norte-Sur.

En el concepto de convivencia cultural está en juego no sólo tomar la responsabilidad por la cultura y la comunicación, sino también reconocer *el carácter heterogéneo de las sociedades*, o sea negarse a un modelo comunitarista incapaz de desplegarse en el plano mundial. Existe el riesgo de reducir la convivencia cultural a una forma de comunitarismo o de culturalismo. El comunitarismo está del lado de lo mismo. Reúne individuos que poseen las mismas características. Es un mundo en el que se yuxtaponen las diásporas. Con la convivencia cultural, por el contrario, se reconoce la heterogeneidad social y se intenta organizarla, afrontando la problemática de la *alteridad*. En cuanto a la reunión de colectividades sobre la base de la identidad cultural, constituye una mala respuesta a la mundialización pero tiene la ventaja de ser tranquilizadora porque preserva el principio de identidad en un mundo alborotado. Desde nuestro punto de vista, no hay convivencia cultural posible sin proyecto político, es decir, sin un proyecto que *trascienda* las diferencias existentes entre las comunidades. En realidad, lo que la convivencia cultural pone en juego

es el lugar que otorga a la *alteridad.* Y la alteridad es la existencia de un proyecto político. Cuando no hay proyecto político de amplitud para trascender el funcionamiento de las comunidades, la convivencia cultural puede parecerse a la suma de estas.

¿Qué debe entenderse por *proyecto político*? Primero, el reconocimiento de la diversidad cultural en sentido amplio, es decir, del conjunto de valores, reglas y comportamientos que permiten vivir en la sociedad contemporánea; segundo, la existencia de un principio de integración democrática de los elementos que forman esa diversidad cultural. Por último, un medio de enlazar las dimensiones culturales a las demás dimensiones de la sociedad.

Este proyecto político organiza, pues, las relaciones entre la cultura y la comunicación, la economía, la sociedad y la política. Obliga a salir de la cultura. Constituye, por tanto, un desafío complejo. En sentido estricto, se trata de pensar el diálogo de culturas en la hora de la mundialización de las comunicaciones. En el sentido más amplio, se trata de despejar las apuestas de un dominio nuevo, esencial para la paz, y que arrastra siempre la extrema dificultad lingüística: basta ver a Europa con sus once lenguas para medir el problema en el plano mundial.

En todo caso, no hay convivencia cultural sin *confianza.* Este concepto inapresable es sustancial, pues cuantos más mensajes circulan, más transparentes son las sociedades y más cunden los rumores. Se lo ve, por ejemplo, con la quiebra de las grandes empresas de comunicación como World.com, y los rumores de recompra que cunden permanentemente por el capitalismo mundial. La mundialización de las industrias culturales y de la comunicación acentúa la *lógica de los rumores*, y en consecuencia las desestabilizaciones, mientras que, por el contrario, es preciso alcanzar un mínimo de confianza para que se entable el diálogo entre sistemas de pensamiento diferentes. Hasta aquí sólo se trata de rumores económicos. Serán aún más alocados cuando se trate de diálogo de culturas, pues en materia de convivencia cultural no existen *normas.* Todo es cuestión de confianza entre culturas que no se conocen y por apuestas que no se acostumbra a debatir contradictoriamente. De ahí que sea decisiva la manera en que la convivencia cultural se instale dentro de los espacios públicos nacionales.

Puede decirse incluso que, en el futuro, *la comunicación política tendrá tres dimensiones*: una, clásica, de marketing político; otra, de motor del espacio público nacional; la tercera, por último, de motor de la convi-

vencia cultural en el plano internacional. La *comunicación política* será el medio para hacer vivir el triángulo identidad-cultura-comunicación tanto en el plano nacional como en el regional e internacional. Esta es la razón por la que representa uno de los motores de la convivencia cultural.

Los riesgos

Hay varios atolladeros posibles para la diversidad cultural, es decir, varias maneras de organizar una convivencia cultural «barata». En más o en menos, está claro que conciernen en su conjunto al comunitarismo y a todas las formas de «clanización», de «etnización» de las relaciones sociales. El desafío es preservar una convivencia cultural que acepte la heterogeneidad social *y* que refleje lo que hemos llamado la identidad cultural colectiva.

Dicho de otra manera, no se trata solamente de convivencia de identidades culturales sino además de tomar en cuenta las dimensiones *sociales*. Valorar la dinámica social y su heterogeneidad es una condición indispensable para sortear las diferentes formas de etnización y comunitarismo que, de una u otra manera, *reifican* las identidades culturales. Detrás de esta cuestión se perfila también el *culturalismo*, que es una manera o bien de desocializar la cultura retirándole los *lazos* con todas las demás dimensiones, política, económica, social, o bien de sobrestimar la dimensión cultural respecto de estas últimas. Las investigaciones en materia de comunicación correspondientes a los *cultural studies*, iniciadas en Gran Bretaña durante la década de 1970, habían sido pioneras en este terreno. Ahora es preciso ir mucho más allá e innovar. Actualmente coexisten varias tendencias, pero las más originales no remiten ni al comunitarismo ni al culturalismo sino justamente a esa mezcla permanente de datos sociales, políticos y culturales que permiten a diferentes grupos imponerse y librar combates sociopolíticos.

Junto a esta deriva comunitarista, y a su doble –el culturalismo–, otra senda dificultosa concierne a la de los *derechos culturales*. Existe sin embargo un poderoso movimiento militante que desde hace 30 años, en la ONU y la Unesco, por ejemplo, intenta *extender* los Derechos del Hombre. Después de los *derechos políticos* de la década de 1950, pudo ser pensada la existencia de *derechos económicos y sociales*, sobre todo bajo la

presión de la Unión Soviética. Muchos intentan hoy añadirles los *derechos culturales*, que consagrarían la importancia de las lenguas, de la educación, de las culturas. Esta idea, muy cercana al proyecto político de convivencia cultural, tropieza a menudo, en el plano internacional, con definiciones muy diferentes de la cultura y de las relaciones entre cultura y comunicación, Estado y sociedad, cultura y religión, cultura y sociedad, pero también con frecuentes antagonismos respecto de los derechos políticos democráticos. En muchos países, principalmente del Sur, habría disposición para aceptar los derechos culturales como reivindicación identitaria *pero no* forzosamente los Derechos del Hombre y la democracia. Los derechos culturales son rechazados, como la democracia, y reinterpretados en un sentido que no tiene mucho que ver con el proyecto inicial. Aquí es donde se mide el nexo entre un proyecto de convivencia cultural *y* la existencia de un proyecto político democrático.

La diversidad cultural nos coloca siempre sobre el filo de la navaja entre identidad-refugio e identidad-relación, entre comunitarismo y convivencia cultural. Los derechos culturales para sí obligan a reconocer derechos culturales para los otros, y por tanto *deberes* culturales para uno mismo. El problema no es, por tanto, sólo la batalla por los derechos culturales, enteramente complementaria, en efecto, de la batalla por los derechos políticos y económicos; el problema es que, frente a la presión de ciertos Estados, ella no conduzca, de compromiso en compromiso, a un simple reconocimiento del «derecho a las diferencias culturales». Este «derecho a las diferencias», que recuerda más bien el diferencialismo, se contrapone a la problemática del derecho cultural en tanto derecho democrático nuevo. La diversidad cultural presenta, en suma, tres divisiones: la de las élites, que remite fácilmente al cosmopolitismo de aeropuerto; la de los excluidos, que buscan referentes y son sensibles a la identidad-refugio; y la de los privilegiados, encargados de construir la identidad cultural relacional.

Los desafíos no coinciden directamente. La *diversidad cultural* no tiene el mismo sentido según que el vocablo sea portado por las industrias culturales mundiales o que se lo reivindique como apuesta política nueva. Lo mismo en cuanto a los *derechos culturales*. Estos últimos son a la vez una continuación de los derechos económicos y sociales desde la perspectiva de la extensión de la democracia, *y* una reivindicación, no forzosamente democrática, de quienes se aferran a la identidad cultural-

refugio. Por último, la *convivencia cultural* reconoce la importancia de la diversidad cultural colectiva, ligada a un proyecto político, pero también puede transformarse en una reivindicación próxima al comunitarismo.

Dicho de otra manera, esta reivindicación cultural, que es un fenómeno en plena expansión, es por eso mismo ambigua. Entre un proyecto político que da un sentido a la diversidad cultural *y* una reificación de las identidades culturales, el margen de maniobra resulta muy estrecho. Sobre todo mientras no haya conflictos sociales que permitan *distinguir* más fácilmente las diferentes lógicas subyacentes en tales reivindicaciones culturales. Entre la cultura-conquista suplementaria de la democracia, la cultura-refugio pretexto para todos los culturalismos y la cultura-pantalla de regímenes mucho menos democráticos, la diferencia puede ser escasa. Entre la cultura y la comunicación como etapa siguiente de la larga batalla por la democracia a escala mundial, *y* la cultura y la comunicación como principio de un gigantesco comunitarismo también a escala mundial, la diferencia es igualmente escasa, pero radical.

En realidad, con la *diversidad cultural*, apuesta política mayor del siglo XXI, es preciso elegir. *O bien* se desemboca finalmente en una forma de comunitarismo, *o bien* se llega a pensar un proyecto político específico que asocia la nueva apuesta a la tradición política universalista nacida en el siglo XVIII. En el primer caso, comunitarismo y culturalismo están muy cerca; en el segundo, lo que prevalece es el análisis político, pero la dimensión cultural se encuentra en el corazón de la acción política.

Para evitar la deriva culturalista y sus nexos posibles con regímenes políticos conservadores o autoritarios, debe intentarse *enlazar* la cuestión de la diversidad cultural a la de la heterogeneidad social, cultural y política. *Sólo enlazando la cultural a lo social y a lo político se pueden evitar las derivas identitarias*. En este aspecto, la convivencia cultural es inseparable de un proyecto político en el que reaparecen los Derechos del Hombre y el universalismo. Así pues, en lugar de simplificar el juego político, ella lo complica.

La cultura ya no es una «variable» suplementaria, en cierto modo es aquello que condensa en la sociedad todas las luchas políticas, democráticas, económicas y sociales venideras. La cultura no se encuentra «al lado» de los Derechos del Hombre sino en el propio centro de estos. En otras palabras, *sí* a la convivencia cultural –lo que obliga al Norte a una mayor apertura hacia el Sur–, pero *no* a la idea o bien de una culpabilidad definitiva del Norte, o bien a dar primacía al enfoque cultural po-

niendo en pie de igualdad a todos los países de fuerte identidad cultural, de los que algunos son democráticos y otros autoritarios o despóticos. La referencia al proyecto político, es decir, a la inscripción en la tradición democrática, permitirá hacer diferencias. Sí, la identidad cultural es importante en todas partes. No, ella no permite olvidar los otros criterios sociales y políticos. Y sólo la referencia a la tradición democráctica permite sortear el irredentismo cultural.

Para la tradición democrática a la que pertenezco, la cultural no lo justifica todo. No está «más allá». Hoy debe ser tomada más en cuenta en su diversidad, en el plano material y sobre todo en el internacional, pero no puede ser pensada y organizada *fuera* de los marcos democráticos. *El nexo diversidad cultural-práctica democrática debe ser absolutamente preservado.*

Así se explica que lo que gira en torno a la cultura sea siempre «explosivo»... Frente a las pérdidas de identidad, todo cuanto se percibe como cultural pasa a constituir el *último* recurso político. Lo cual significa que este *lazo* cultura-política, fortalecido de más en más por la desestabilización provocada por la mundialización, deberá ser vigilado muy de cerca a fin de que se instale desde una perspectiva democrática y no en una lógica de repliegue o de irredentismo; desde una perspectiva de identidad cultural colectiva, y no de identidad cultural-refugio. La diferencia entre ambas es esencial, pero tanto más difícil de distinguir como que nada está claro en la realidad. Habrá que optar entre Derechos del Hombre y diferencialismo, cuya disimilitud es a menudo poco patente.

Aquí se juega un poco la supervivencia, entre otros, de la Unesco. En la actualidad, esta última practica la fuga hacia delante, prefiriendo producir textos generales que no suscitan ningún problema a fin de que todos los Estados puedan suscribirlos. Por qué no. Pero, ¿hasta dónde es posible semejante ambigüedad? Esta falsa unanimidad ¿no es con frecuencia más peligrosa que fecunda? ¿Para qué reunir en un solo haz regímenes a los que todo separa, incluida probablemente su definición de la cultura y de los lazos entre cultura, comunicación, sociedad y política? La Unesco no se salvará de tomar posturas radicales, menos aún siendo la organización internacional encargada de la cultura. Si las apuestas fundamentales no se plantean en su seno, ¿dónde van a plantearse?

Convivencia cultural y universalismo

La diversidad cultural es el hecho que se impone en el horizonte de la mundialización. O bien se la entiende en el sentido de esta última, conduciendo entonces al comunitarismo y no al culturalismo, o bien en el sentido político, lo que habilitará la posibilidad de construir el concepto de convivencia cultural.

El concepto de convivencia cultural enfatiza a la vez el carácter irreductible de la identidad y la obligación de administrar sus relaciones con la sociedad y con la comunicación. La *identidad* ya no es directamente sinónimo de integración y unidad. Aparecen identidades plurales. La mundialización obliga a revisar, por ejemplo, lo que se entiende por identidad nacional. Lo cierto es que, a mayor apertura, mayor es la necesidad de un principio federador como el de identidad, siempre y cuando no sea demasiado rígido. *El universalismo tiene que confrontarse a la vez con los irredentismos culturales y con las múltiples formas del diferencialismo.*

Si la convivencia cultural es exitosa, el universalismo se enriquece en el aprendizaje de las identidades culturales e incorporando una reflexión sobre la comunicación, lo cual revitaliza el papel de la ONU. Por otra parte, cobra nueva vida el principio según el cual la comunidad internacional se funda en el reconocimiento de las identidades. Si la convivencia cultural fracasa, el universalismo entrará en crisis y habrá riesgo de que se incrementen los enfrentamientos de carácter cultural, especialmente los religiosos. Pero este choque, lejos de ser fatal, constituye una de las alternativas para el caso de que estalle el triángulo infernal identidad-cultura-comunicación. La apuesta de la convivencia cultural, y dentro de ella el concepto de identidad, es descubrir el medio político adecuado para evitar esa guerra y para que puedan convivir cierto grado de universalismo con el respeto de las diferencias.

¿Podrá la convivencia cultural evitarnos un «choque de civilizaciones»? Conocemos la tesis de Samuel Huntington, quien presenta ese choque como inevitable, como si no existiera ningún margen de maniobra. El éxito mismo de esta tesis simplista y determinista ilustra la necesidad urgente de *otras* reflexiones sobre el problema de los vínculos entre cultura y comunicación. En una palabra, el tema de la guerra de civilizaciones es el símbolo de la incapacidad, propia del último medio siglo, para pensar las relaciones entre identidad, cultura y comunicación. Nada,

del lado de la teoría y de la política, vino tampoco a compensar los problemas planteados por la apertura económica. La cultura y la política van a la zaga de la economía, y es preciso recuperar ese atraso si queremos evitar que las contradicciones determinadas por la globalización económica incrementen los riesgos de guerra.

La problemática planteada por la convivencia cultural permite también reiniciar un trabajo de reflexión sobre los vínculos entre *identidad* y *minoría*. Puesto que la segunda no existe sin la primera, la reanudación del pensamiento sobre esta permitirá quizás ampliar el concepto de aquella. La posibilidad de que estallen guerras interétnicas en el Sur y en el Norte, tal como hemos visto con Yugoslavia, no debe ser confundida con la problemática de la identidad multicultural. Desde hace 20 años la apuesta política de la convivencia cultural no consigue ser planteada, y ello hace que la diplomacia sea a menudo impotente para impedir el surgimiento de guerras étnicas.

Los conflictos interétnicos son en realidad lo inverso de la identidad cultural colectiva a construir. Constituyen el legado de la historia colonial, o bien el lejano eco de historias precoloniales, o incluso el resultado de la aplicación de modelos institucionales a realidades culturales ignoradas o escarnecidas. En todos los casos, estos conflictos basados en una identidad cultural-refugio y cada vez más numerosos no se limitan a ilustrar el fracaso de la problemática de la identidad sino que, por el contrario, la requieren. La identidad remite no solamente a la cultura y a la comunicación, remite también al funcionamiento de las sociedades individualistas de masas y a la necesidad de administrar identidad y pluralismo en el marco de las relaciones internacionales.

Dentro de este orden de ideas, observemos que la problemática de la convivencia cultural hubiera sido impensable en la Europa de comienzos del siglo XX, cuando no se hablaba más que de nacionalismo, de soberanías estatales, de dominación de la civilización blanca, de conquista del mundo... ¡Cuánto camino se ha hecho! ¡Cuántos conflictos, cuántos millones de muertes y de humillaciones se necesitaron para llegar a este concepto que supone la igualdad y el respeto de las culturas asociadas, la ausencia de jerarquía, el reconocimiento de los aportes mutuos, la idea de que las identidades son resultado de préstamos recíprocos!...

Por sí sola, la expresión convivencia cultural es una revancha contra la violencia de la Historia, donde muchas veces los hombres pelearon en nombre de la identidad cultural. Ella supone dos principios complementarios: la

idea de no jerarquía entre culturas y el reconocimiento de la importancia de los préstamos mutuos en tanto proceso permanente de negociación. Es el reverso del odio y del racismo, hija del universalismo.

La idea de convivencia cultural sería imposible mientras Occidente se considerara el vértice de una jerarquía mundial de culturas y mientras pensara que la superioridad económica y técnica conducía directa y naturalmente a la superioridad en este otro plano. Muchos estados nacionales todavía lo creen... Por otra parte, la convivencia cultural significa el reconocimiento de que *no hay* «cultura mundial». Hay por doquier mestizajes individuales y colectivos, pasarelas que se construyen y se destruyen entre las sociedades y las culturas. E identidades que, según las épocas, son más o menos agresivas o relacionales. Dicha convivencia supone también reconocer la diversidad de las escalas de tiempo, por más que en los últimos 50 años la mundialización de la información haya cambiado mucho las maneras de ver el presente. En realidad, pensar la convivencia cultural obliga a inventar e integrar también todas las otras motivaciones vinculadas a la sociedad individualista de masas, a la cultura ambiente, los medios de comunicación, la descolonización, los viajes, el turismo. Sin olvidar las diferentes formas de reflexión crítica que, del marxismo al tercermundismo y hoy a la antimundialización, intentan pensar el mundo de otra manera. A condición, claro está, de que esto no dé nacimiento a ideologías totalitarias o a monstruosos sistemas de exclusión como los que se vieron en el siglo XX.

Todo esto no significa el fin de los conflictos culturales, étnicos, religiosos, identitarios, expansionistas, sino al menos la existencia de un marco alternativo en función del cual situar, de aquí en adelante, el problema del diálogo de culturas. El concepto de convivencia cultural viene después del de expansionismo, nacionalismo, imperialismo, e implica un mínimo de intercomprensión y tolerancia, pues la idea de convivencia cultural remite siempre a la de diálogo y negociación.

Es, por tanto, un concepto de similar nivel que el de cultura y comunicación política. Supone a la vez el reconocimiento de la importancia del factor cultural y, gracias a una problemática normativa de la comunicación, implica la superación del culturalismo, que es siempre una afirmación identitaria a expensas de una cultura diferente. En el culturalismo hay siempre un irredentismo oculto. En este aspecto, la convivencia cultural es invitación a una reflexión política sobre la cultura que, a su vez, retroactúa sobre la política clásica.

De hecho, la identidad sigue siendo la cuestión a tratar en el modelo de la convivencia cultural, y constituye el único medio para administrar el triángulo identidad-cultura-comunicación. Siempre y cuando se valore, en cada momento, la dimensión normativa de estos tres polos: una cultura definida en sentido amplio, una comunicación que reconozca la alteridad, una identidad que sea relacional y no agresiva. Y aunque la identidad no tenga exactamente un sentido similar en el marco del Estado nacional que en el de las relaciones internacionales, el problema es *sin duda el mismo*: saber cómo pasar de una *identidad-refugio* a una *identidad relacional*. La fuerza de la convivencia cultural reside, evidentemente, en la valoración de la identidad relacional a expensas de la identidad-refugio; en la primacía otorgada a la relación, por trabajosa que sea, contra la jerarquía y la exclusión. La convivencia cultural es el concepto que procura administrar *a la vez* el aumento de movilidad, el resurgimiento de las identidades y la decisión de rechazar la identidad agresiva en provecho de la identidad relacional.

De todas formas se necesitará tiempo, conflictos, avances y retrocesos para que este concepto se imponga; pero por ahora no hay otros a nuestra disposición como para intentar salvar las contradicciones ligadas a la aparición del triángulo explosivo identidad-cultura-comunicación. Se cae siempre en la misma hipótesis, la primacía de la relación sobre la afirmación, con algún avance entre los siglos XX y XXI.

En el siglo XX, con la descolonización, la problemática política prevaleció sobre la cultura. En el XXI, con la mundialización, sucede lo inverso. Se advierte que en numerosos países pobres la *independencia política* es impotente frente a la mundialización económica. Esto no significa que la independencia política pase a un segundo lugar, significa que, sin respeto de la identidad cultural, ella es endeble. El respeto de la identidad cultural suele ser un factor básico para la salvaguarda de la independencia. El cambio está aquí: ha habido un desplazamiento de la relación entre independencia política e identidad cultural tal como habían sido pensadas hasta ese momento.

Estado, convivencia, comunidad internacional

La convivencia cultural, fenómeno a construir, debe llenar un vacío. La ONU, la OMC, las ONG, etc., no alcanzan para tratar la cuestión de la diver-

sidad cultural, ni siquiera la Unesco. Hay que construir, pues, un *nivel intermedio* entre la lógica de los Estados y la de las instituciones internacionales, en el que vuelvan a encontrarse las solidaridades regionales, el peso de las lenguas, las historias y las tradiciones. Pero para que este *entramado intermedio* no se encierre en irredentismos o en viejos factores de violencia, es preciso velar para que el concepto normativo de convivencia cultural permanezca unido al proyecto democrático.

Al terminar la guerra, el gran concepto fue el de *comunidad internacional*. La noción de *convivencia cultural* surgió también en esas circunstancias. Es una respuesta a la mundialización: un nivel intermedio entre los Estados y las organizaciones internacionales, un medio para entablar el diálogo Norte-Sur, indispensable para la paz futura. La convivencia cultural no surge de la nada; descansa sobre los legados de la Historia, de la tradición política democrática, para intentar crear lentamente nuevos vínculos de solidaridad. Ella relanza la problemática de las solidaridades y de las historias regionales sobre el fondo de las instituciones mundiales. Relanza también una reflexión sobre la diversidad cultural que utiliza la vara de las industrias de la cultura y la comunicación.

De este modo puede renovarse también la *reflexión sobre el Estado*. Como sabemos, la mundialización iba a acabar finalmente con los Estados. Demasiado aferrados a sus soberanías y poderes, constituían otros tantos frenos a la «expansión» de la economía mundial. Correspondían casi a un «arcaísmo político», en todo caso a una forma de regulación política «inadecuada» para la nueva escala del mundo. Este discurso era proferido sobre todo por los partidarios de una mundialización económica marcada por el modelo liberal estadounidense, que preconizaban al mismo tiempo la desregulación mundial y cierto proteccionismo. En realidad, es al revés. Cuanta más mundialización hay, más se precisa reforzar las instituciones internacionales *y* el papel de los Estados nacionales, que, en el marco básico de la convivencia cultural, son la condición para la preservación de las identidades culturales. Se lo observa trágicamente en África desde hace 30 años, de Somalia a Argelia, del Sudán al Congo, de Ruanda a Costa de Marfil, de Angola a Mozambique...

Mientras que en los dos últimos siglos las identidades culturales nacionales fueron claros factores de guerra, hoy el problema es estrictamente inverso. El nivel de los Estados es indispensable para preservar las identidades y a la vez para organizar el diálogo de culturas y regular la mundialización de la comunicación.

El nivel intermedio de la convivencia cultural a construir supone simultáneamente el reforzamiento de los estados nacionales en todos los planos: histórico, cultural, institucional. En materia de multiculturalismo, no hay solidaridad posible sin la existencia previa de una integración asegurada por los Estados. Para que la convivencia de culturas a escala internacional abarque distintas cuestiones –historia, nación, fronteras, organización regional e internacional, inmigración, historia colonial–, la condición es que subsista el marco del Estado nacional. Las desestabilizaciones provocadas por la mundialización serían aún más graves si no persistiera el *entramado* de los estados nacionales, por arbitrario e imperfecto que sea. Y no será el mundo «en redes», en el sentido de las nuevas técnicas de comunicación, el que invalidará el papel de los Estados, pues las redes son tributarias de una problemática similar a la del comunitarismo. En efecto –nunca se insiste lo suficiente– ellas son útiles para poner en relación a individuos o colectividades idénticos poseedores de intereses comunes, pero son ineficaces para administrar la otra cuestión fundamental, base de la existencia de toda sociedad y, *a fortiori*, de la comunidad internacional: *la heterogeneidad y la alteridad*. Ahora bien, el punto de partida de la convivencia cultural es justamente el reconocimiento así como la legitimidad otorgados a la idea de alteridad, y no su supresión. La red está siempre del lado de lo mismo, y además por eso seduce siempre, pero deja intacta la otra cuestión: ¿qué hacer con los que están fuera de la red? Porque la sociedad, por definición, tiene como objetivo mantener unidos a grupos heterogéneos.

Al finalizar la Segunda Guerra mundial, los políticos tuvieron la perspicacia de crear ese nivel internacional de cooperación que es la ONU, organización que resistió a la Guerra Fría y a las descolonizaciones y que pudo ir creciendo paralelamente a los estados, por entonces muy celosos de su soberanía. Con la mundialización, los estados nacionales se vieron sacudidos tanto en sus roles propios como en sus capacidades de acción. El tercer tiempo, en el que ahora entramos, supone la revigorización de la ONU –con su poder de negociación a escala internacional–, el nacimiento del concepto intermedio de convivencia cultural, necesario para pensar el doble movimiento de refuerzo de la comunicación y de diálogo de culturas y, por último, la revitalización de los estados nacionales.

Propuestas

Asumir la diversidad lingüística

Para ello se requiere preservar *en todas partes* las lenguas nacionales, las lenguas criollas, los dialectos, etc., función que corresponde a la escuela y a los medios de comunicación. No hay convivencia cultural si todo el mundo habla en inglés: un idioma no es solamente un conjunto de palabras, es también y sobre todo una manera de pensar, soñar, imaginar y ver el mundo. En unos y otros no se hacen las mismas asociaciones de ideas, las mismas construcciones mentales, los mismos razonamientos. No se piensa de modo similar en ruso, chino o inglés. Por esta razón, la fantasía de que los intercambios mundiales serían más eficaces si todo el mundo utilizara Internet y el inglés, carece de todo sentido. Otra vez una visión técnica de la comunicación.

La pluralidad de idiomas es la primera condición de la diversidad cultural, que constituye la primera realidad política del mundo contemporáneo. Según la propuesta de Claude Hagège, se podría preconizar el aprendizaje temprano de tres lenguas: la nacional, una conexa elegida por cada cual, y el inglés. El problema no es el uso del inglés sino el hecho de que las *otras* lenguas no sean valoradas.

Los idiomas ilustran además el desafío de una «cultura desmaterializada», es decir, no reducida a patrimonios y objetos. Con la importancia creciente de las comunicaciones y los flujos de transmisión, es necesario *ampliar* la definición de la cultura a fin de que abarque muchas más dimensiones, aun las inmateriales. Lo cual implica, por otra parte, una *paradoja:* la cultura se desmaterializa pero simultáneamente la reivindicación territorial no cesa de intensificarse, como lo demuestran todos los conflictos que se desataron desde la caída del comunismo. Como si el *territorio* fuera cada vez más el complemento de la identidad cultural. En cualquier caso, *esta necesidad de territorio* relativiza el discurso de la época Internet, en la cual sólo importaban el nomadismo y las redes.

Volvamos al asunto que nos ocupa: sin lengua no hay identidad cultural posible. *La lengua* es *la identidad.* No hay ninguna identidad cultural posible sin respeto por la identidad lingüística. Y aunque la primera sea hoy más vasta que la segunda, sin ella no puede existir. Por otra parte, en la falta de vínculos entre idioma e identidad cultural estriba la debilidad del inglés, debido a su condición de lengua «estándar» de la

comunicación. En cambio, la fuerza del francés, del italiano, del portugués, del japonés, del español, etc., radica en el apretado lazo que mantienen en ellos lengua e identidad cultural. Todos los viejos países establecieron un fuerte nexo entre *independencia-identidad-nación-lengua-ciudadanía*. Pero esta ecuación deja de ser hoy tan pertinente en la medida en que, para muchos otros, la independencia política es una quimera mientras que la identidad lingüística continúa siendo una condición fuerte de la identidad cultural; y, como hemos visto, esta es a veces más importante que la identidad política. Cuantos más intercambios haya, más efectivo será el respeto de la diversidad cultural y más necesario será preservar el nexo lengua-cultura.

Promover el laicismo

La independencia respecto del poder militar está prácticamente adquirida en la cultura democrática, pero no sucede lo mismo en materia de religión. Muchas religiones siguen siendo religiones de Estado, y aunque no todos los galicanismos hayan dado origen a fundamentalismos, también es verdad –sobre todo con el Islam hoy, con la ortodoxia ayer, y anteayer con el catolicismo– que el lazo entre poder político y poder religioso es peligroso siempre. Por consiguiente, también en el marco de la diversidad cultural, donde se trata de acercar sociedades en las cuales las diferencias religiosas son ya muy importantes. El nexo entre religión y poder político es así innegablemente un factor suplementario de rigidez. El *laicismo*, como régimen de separación de lo político y lo religioso, permite al menos simplificar la problemática cultural. De lo contrario, cosa que se observa en muchas regiones del mundo, la religión subvierte la cultura y la cultura se vuelve política a través de la religión. Instalar gradualmente el laicismo es sin duda una de las condiciones más sólidas para la diversidad cultural.

Garantizar el pluralismo mediático

En la guerra por la información mundial, dos condiciones son esenciales para la preservación del pluralismo cultural. Conservar medios nacionales fuertes tanto en la prensa escrita como en la radio, la televisión y, en

términos más generales, en materia de industrias de la cultura y la comunicación como el cine, el teatro, la música, etc. ¿Qué identidad cultural puede haber si la colectividad no controla un poco la producción y utilización de estas diferentes manifestaciones? La independencia o autonomía de las industrias culturales pasa *también* por la preservación de grandes medios de comunicación nacionales, a ser posible con un relativo equilibrio entre el sector público y el resto de la industria mediática. Si el sector público audiovisual es demasiado exiguo, desaparece una de las fuentes de la identidad cultural nacional. El sector público no garantiza nada, pero preserva una considerable problemática identitaria de comunicación en momentos en que no se habla más que de las virtudes de la apertura y del «fin» de las fronteras.

Luego es preciso crear, en cuanto sea posible, *cadenas de información mundiales* que compensen el monopolio de la CNN y la Fox, que son ante todo cadenas estadounidenses. En la guerra por la comunicación mundial, las representaciones transmitidas por la información son fundamentales. Las cadenas de información son símbolo del surgimiento de la dupla cultura-comunicación. La mundialización de las informaciones obliga a respetar mucho más la diversidad de puntos de vista sobre los acontecimientos. Al lado de la CNN, la Fox y la BBC World, es preciso reforzar la cadena Euronews, que desempeña un papel primordial en la estructuración del espacio público europeo. Curiosamente, se habla todo el tiempo de la rica diversidad cultural de Europa mientras que, cada seis meses, se plantea el problema de la supervivencia de Euronews. ¡Si infortunadamente Euronews desapareciera, habría que fundar otra cadena! Por lo demás, también es preciso crear, y de modo *ambicioso*, una cadena francófona de información.

En el futuro, informar será más difícil a causa de la pluralidad de puntos de vista, pero este es el precio a pagar necesariamente para que la diversidad cultural sea un hecho. Recuérdese la guerra del Golfo y más recientemente la de Afganistán, donde los estadounidenses, molestos, tuvieron que admitir que la cadena informativa Al Jazira era más eficaz que la CNN. Una condición fundamental de la diversidad cultural es que el monopolio de la información a escala planetaria deje de pertenecer a los occidentales, y que haya un mínimo de competencia a fin de que puedan coexistir distintas visiones del mundo. El Sur, e incluso muchos países del Norte, soportarán cada vez menos una información que no tome en cuenta esa diversidad cultural, sobre todo cuando esa información

concierne a países en posición delicada. Pudo observarse esto, por ejemplo, con las crisis financieras que desestabilizaron gravemente a Tailandia, México o, hace muy poco, Argentina. El tratamiento de estas informaciones fue juzgado humillante porque en ellas se presentaba a estos grandes pueblos «condenados» por el FMI y por el Banco Mundial, en el exclusivo nombre de la lógica económica. Conocemos el efecto desastroso de unas imágenes que recorrieron entonces el mundo entero.

Los estadounidenses, los británicos, los franceses, ¿soportarían que se ofreciera de ellos semejante representación, con tanta desenvoltura? El resultado es, en todo caso, una *humillación real* que alimenta un profundo sentimiento antinorteamericano. ¿Y qué decir cuando, al otro día del 11 de septiembre de 2001, los medios de comunicación occidentales, por el tratamiento que reservaron a la información, dieron a entender que 3.000 muertos del Norte valen siempre mucho más que 40.000 o 400.000 muertos del Sur?

¿Cómo juzgarían los estadounidenses la información que denunciara el laxismo financiero que condujo al crac bursátil de la primavera y el verano de 2002? Para no hablar de las quiebras por especulación de Enron, World.com o del estudio Anderson, de reputación «mundial»...

Sin control, la información mundializada puede ser sentida como una violación colectiva y volverse cual un *boomerang* contra Estados Unidos; pero esto también es válido para los europeos que, aunque no compartan la concepción estadounidense de la información, son incapaces sin embargo de distinguirse de ella, al menos de hacerlo saber. Esta incapacidad dice mucho sobre nuestra dependencia cultural.

Los europeos tienen naturalmente una sensibilidad cultural más marcada hacia las otras sociedades, y deberían no sólo tratar otros temas sino también hablar de política internacional de un modo diferente. Diversificar la manera en que se hace la información internacional es de primera importancia para la paz futura. La prensa europea en su conjunto no está a la altura de este desafío, como si no hubiese sacado lecciones de la descolonización y de los grandes conflictos del tercermundismo.

Enlazar diversidad cultural y Derechos del Hombre

Para que la diversidad cultural no dé nuevas ínfulas a los irredentismos, es preciso que vaya unida al pensamiento político democrático. Por ejem-

plo, es necesario poder discutir todo, en especial la historia de las relaciones entre Europa y el resto del mundo, pero a condición de abandonar el círculo vicioso de la *acusación*. Tal es el caso de la esclavitud y la colonización donde, rápidamente, no se habla más que de reparaciones, lo cual inhibe cualquier reflexión sobre el presente. Los blancos de hoy no son los negreros de ayer, y el arrepentimiento tiene un límite.

En realidad, hay que abandonar la lógica de la condena y la expiación para arribar al diálogo, a la relación. Entre los dominantes y los dominados de ayer hay una *historia común*, que crea lazos, más aún cuando casi siempre unos y otros adhieren a los mismos valores democráticos. Desde este punto de vista, Europa tiene una oportunidad histórica a la que volveremos a referirnos. Mi hipótesis es que los lazos de dominación de ayer pueden devenir cartas de triunfo en el marco de la convivencia cultural a construir. A las antiguas potencias coloniales les toca hacer el primer gesto. No por arrepentimiento, sino para marcar el comienzo de una «comunidad de historia».

En la dinámica de la colonización, por ejemplo, el mestizaje y el criollismo cumplieron un papel decisivo. Estas lenguas y culturas supieron afirmarse, ocupar un sitio en la sociedad y conquistar el poder económico y político. Los mestizos, criollos, demis,* nombres que varían según las diferentes áreas culturales, estuvieron muchas veces a la vanguardia de la descolonización y luego de la emancipación, a las que sirvieron y de las que se sirvieron ellos mismos. Los intelectuales mestizos desempeñaron un papel considerable en la historia de las ideas políticas, la literatura y la creación, de modo que el concepto de mestizaje es hoy valorado aun si las identidades mestizas pueden tropezar con dificultades. La referencia y la realidad mestizas condensan buena parte de los problemas de la comunicación cultural. ¿Qué debe hacerse para profundizar la reflexión en ámbitos de importancia tan primordial?

Ante todo, abandonar la visión dicotómica según la cual los blancos son fundamentalmente malos, y los criollos ontológicamente buenos porque son hijos de excluidos. Después, preguntarse hasta dónde los diferentes grupos de mestizos han tenido derecho a apropiarse de la identidad cultural de los pueblos autóctonos, sin perjuicio de marginarlos.

*Vocablo que designa en la Polinesia francesa a habitantes mestizos provenientes de distintos troncos étnicos. [*N. de la T.*]

Por último, habría que explorar la *diversidad* de las situaciones históricas y de las relaciones de fuerza, los préstamos y las cooperaciones entre europeos, mestizos y otros pueblos autóctonos, indios, chinos, malayos, árabes, etc. Y hay aquí un trabajo de *conocimiento* y comparatismo que es preciso emprender para poder salir de los estereotipos y las visiones simplistas.

Los mestizos valen como un grupo «test» para el análisis y funcionamiento de todas las sociedades multiculturales. Si finalmente se logra entablar un debate sereno, con la posibilidad de abandonar una historia en la que dominan contenciosos, legitimidad, culpa y reparación, habrá cabida para el optimismo sobre las oportunidades de convivencia cultural. Si, por el contrario, no es posible sortear la lógica del enfrentamiento, tendrá razón de ser el pesimismo en cuanto a la instalación del tercer pilar de la mundialización. Hay, desde luego, éxitos históricos que abren grandes esperanzas: Brasil, por ejemplo, que es el caso más notable o, en un contexto completamente distinto pero política y religiosamente simbólico, la Isla Mauricio en el Océano Índico.

Valorar el aporte de la inmigración

Todo se mezcla en los discursos: extranjeros, inmigrantes, Occidente, violencia, países del Sur, países de ultramar, racismo, populismo. En cualquier caso, desde hace unos 20 años la atmósfera no se presta a la apertura cultural. Los más abiertos son los sectores del deporte, la música, los medios de comunicación y el cine, y los mejores embajadores del multiculturalismo siguen siendo los futbolistas, con Zinedine Zidane a la cabeza. Más allá de los intereses materiales, la comunión en el deporte es probablemente el mejor agente, no de acercamiento, sino de contacto entre los pueblos y las culturas.

La primera sensibilización sigue siendo, por otra parte, el *conocimiento*. Es indispensable, por ejemplo, divulgar la historia de las inmigraciones en Europa, sobre todo después de 1918, para que se admita por fin que la inmigración desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de nuestros países. Si Europa aceptara más naturalmente, y con orgullo, la deuda que tiene *desde siempre* para con las inmigraciones, los discursos de extrema derecha no tendrían el desarrollo que se les conoce desde hace 30 años.

La hipocresía y la falta de coraje de los europeos respecto de su propia historia explican la amplitud y «legitimidad» del racismo trivial y sosegado que nos rodea. Relativizar el mito de Estados Unidos como «melting-pot» es igualmente necesario cuando se conoce la política segregacionista que existió allí en materia de inmigración, incluido el poderoso movimiento higienista que vio en ella una amenaza para el país y un riesgo de degeneración para la «raza» estadounidense. Y ello hasta la ley de 1924 contra la inmigración, por miedo a que los «inmigrantes enclenques» debilitaran la calidad de sus nacionales. En síntesis, es necesario reanudar esos debates, aceptar que son recurrentes e introducir el conocimiento para aflojar las tenazas de la ideología.

Es necesario asimismo recordar el papel central que desempeñaron los pueblos de ultramar en las dos guerras mundiales y volver sobre la manera, en definitiva bastante compleja, con que se hablaba de estos pueblos y culturas en las diferentes exposiciones coloniales y universales realizadas desde 1860 hasta, ya en el siglo XX, la década de 1960. En síntesis, comprender que el tema de la unidad nacional confrontada con las inmigraciones forma parte desde hace largo tiempo de los debates, fantasías, ideologías, en Francia, en Europa y en el mundo entero. Deben recordarse, por añadidura, las condiciones de población de Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda, pues ilustran a las claras la visión que tenían los europeos de su lugar en el mundo. Sin olvidar los enfrentamientos ruso-chinos de comienzos del siglo XX o los estragos causados por el expansionismo japonés a partir de la década de 1930. La tesis de las «culturas superiores» y de las «naciones amenazadas» forma parte de todo el espacio político nacional e internacional desde hace más de un siglo. El conocimiento no basta para superar estos prejuicios, pero permitirá advertirlos y ponerlos en perspectiva.

Norte-Sur: informar mejor

Es preciso incrementar, por otra parte, la información sobre las desigualdades económicas entre el Norte y el Sur a fin de recordar que no hay multiculturalismo posible, condición de cooperación, sin un mínimo de desarrollo económico y, por tanto, de respeto mutuo. La miseria es un impedimento para toda cultura, y la invasión de productos del Norte acentúa el rechazo cultural. El mismo efecto se produce con la desregu-

lación y con la lógica implacable del Banco Mundial y del FMI. La frontera Norte-Sur está llamada a evolucionar, por supuesto, y los países emergentes han probado que el Sur no es homogéneo y que las relaciones Sur-Sur no son por fuerza menos injustas que entre el Sur y el Norte. Pero este vocabulario, por imperfecto que sea, designa sin embargo una realidad. Recuerda que lo esencial de la relación Norte-Sur no es de orden económico sino del orden de la dignidad. Donde las cosas deben cambiar es en las miradas, y recíprocamente, porque hay que cuidarse de idealizar el Sur. *La frontera Norte-Sur es simbólica antes de ser real*, pero se torna cada vez más perceptible en proporción a la visibilidad aportada por los medios de comunicación.

¿Cuál es la diferencia esencial respecto de 30 años atrás? En el Sur, gracias a la mundialización de la información, cada cual conoce los inmensos atolladeros y especulaciones existentes en su país, con la bendición de la economía capitalista, y al mismo tiempo las *condiciones humillantes* en que operan las instituciones internacionales. Muchas injusticias, desigualdades y crímenes quedan impunes y al mismo tiempo se encierra a los pueblos en estas condiciones que les son señaladas con el dedo, mientras se los tiene por incapaces de lograr su propio desarrollo. América Latina lo sabe desde hace 40 años, lo mismo que África. Y cuanto más tiempo pasa, menos se aceptará este modelo estrictamente capitalista adosado desde hace 20 años a la ideología de la mundialización, de las nuevas tecnologías y de la desregulación. *Los niveles educativos son quizá bajos, pero las informaciones circulan, como los hombres.* En 50 años, los países del Sur han cambiado mucho más que los del Norte su relación con el mundo.

Entre las realidades de dominación y los estereotipos Norte-Sur hay motivos para suscitar la hostilidad de este último, visible en la batalla por las industrias farmacéuticas, el sida, la salud y el medio ambiente. Aquí los medios de comunicación occidentales desempeñan un papel positivo. *Aceleran una toma de conciencia* capaz de culminar en un contencioso extra con el que se ilustraría la hipótesis central de este libro: el aumento de información no acerca forzosamente los puntos de vista y las culturas. Es una llamada a la política para que reduzca las incomprensiones, las desigualdades y las injusticias, más visibles ahora debido a la mundialización de los flujos informativos. Una vez que sabemos y vemos, muchas cosas cambian. Por ejemplo, la cumbre de Johannesburgo sobre medio ambiente, de septiembre de 2002, aunque no haya culminado en ninguna

decisión de carácter obligatorio, fue un factor esencial de sensibilización. El hecho de que Estados Unidos, primera potencia contaminante del mundo, no haya concurrido y que tampoco haya firmado el protocolo de Kioto, produce un efecto calamitoso por cuanto *todo el mundo lo sabe*. Estados Unidos no ha comprendido que ya no basta con ser potencia, porque, gracias a la información, los pueblos se forman su opinión propia.

Otro ejemplo: la creación de la Corte Penal Internacional (CPI), competente para juzgar los crímenes contra la humanidad, los crímenes de guerra y los genocidios, es una victoria en el orden del surgimiento de una conciencia moral y jurídica mundial. El hecho de que Estados Unidos obtuviera finalmente de sus aliados europeos, y al cabo de una áspera guerrilla jurídica, la posibilidad de que los diplomáticos y soldados de la paz estadounidenses gocen de un estatuto de excepción con respecto a esa jurisdicción, refuerza el sentimiento de desigualdad Norte-Sur. Por esa razón retiraron su firma para la creación de la CPI, en Roma, en mayo de 2002. En octubre de 2002 ganaron el litigio. ¿Cómo puede admitirse semejante excepción, y con carácter duradero?

Otro ejemplo, esta vez europeo: en los medios de comunicación, en la política, en la educación y en la prensa, *las sociedades europeas son demasiado «blancas»*, mientras que son *ya* sociedades multiculturales. Entre la representación oficial de nuestras sociedades y la realidad, el desajuste es concreto. Y ese desajuste es visible en la dominación todavía excesiva de un estilo demasiado «tecnocrático» de los dirigentes, sobre todo políticos. Un estilo que no es solamente vestimentario sino de comportamiento y argumentación. El estilo «tecnocrático» se reforzó considerablemente en los últimos 30 años con la construcción de Europa. Como lo enuncié en *La dernière utopie, naissance de l'Europe démocratique*, el estilo marcadamente arrogante de los eurócratas y el ballet de autos grises serán cada vez menos tolerados por los ciudadanos a medida que se avance hacia la Europa política. Los públicos soportarán cada vez menos esa representación tecnocrática de la realidad. Las manifestaciones antimundialistas obligarán también un día a los «dirigentes del mundo» a cambiar de estilo, postura y manera de argumentar.

Por todas partes hallamos estos desfases que son otros tantos obstáculos para un mínimo de intercomprensión. Tomemos el ejemplo de la religión. Si el judaísmo y el cristianismo disponen de todo su espacio en Europa, no sucede lo mismo con el Islam. El Islam está marcadamente

ausente de las representaciones culturales y sociales, lo que acentúa el peso de los estereotipos. Hacer más heterogénea en lo cultural la sociedad oficial es tan importante como el combate por la promoción de las mujeres. Lo que se debe cambiar son las *representaciones*. Y primero, luchar radicalmente contra un fantasma utilizado con suma habilidad en política, según el cual nuestras sociedades estarían «amenazadas» por las comunidades de inmigrantes. En realidad, habría que reconocer más bien lo que ellas vienen aportando a Francia y a Europa desde principios del siglo XX.

Reconocer lo que debemos a estas comunidades permite también abrir un verdadero diálogo y, por ejemplo, defender mejor los valores europeos democráticos con respecto a la situación de las mujeres, el laicismo, la separación entre vida privada y vida pública, etc. ¡Tampoco hay que tener una visión simplista de la convivencia cultural en la que todo lo blanco y rico es malo y todo lo pobre y de color es bueno! Simplemente, los países ricos del Norte deberían ser los primeros en abrir el diálogo, más aún cuando no se cansan de hablar de las virtudes de la «aldea global» y del progreso que representa la interactividad generalizada, mientras se comprueba en ellos una considerable reticencia a rozarse con las otras culturas. ¿Cómo hablar de las virtudes de la mundialización sin comprender jamás, según parece, que no siempre será posible escamotear la cuestión del lugar y el papel que cumplen en ella los hombres, las culturas, las religiones?

Poner en práctica la convivencia cultural

La *ciudad*, y sobre todo el *suburbio*, son terrenos inexplorados para el aprendizaje de la diversidad cultural. Los ayuntamientos y el conjunto de las instituciones escolares, deportivas y sociales han acumulado durante 50 años una gran riqueza de experiencias, pero estas son regularmente subestimadas y el surgimiento de la violencia y la inseguridad barre con ellas por completo. El mundo de los suburbios es, desde hace tres generaciones, el crisol de todas las posibilidades, dificultades, atolladeros, violencias y progresos en el orden de lo intercultural. Es en todas partes el lugar para el desarrollo de la convivencia cultural, con estas dos opciones: identidad relacional o identidad-refugio. Dicho de otra manera, el espacio urbano facilita la convivencia pero no la garantiza en absoluto.

En cualquier caso, habría que emprender estudios comparativos lo antes posible. ¿Por qué no debatir públicamente sobre los éxitos y los fracasos? ¿Por qué estas realidades no están *jamás* en el centro del espacio público y de la comunicación política, que reduce la cuestión urbana a problemas de transportes y violencia? ¿Por qué no interrogar a la experiencia, y a veces al dolor, de esos millones de docentes que del jardín de infantes a la escuela comunal, al colegio, al liceo, fomentaron en silencio, y con enorme eficacia, una integración indispensable para la sociedad y para la República? ¿Por qué no dar la palabra a esas instituciones y a esos profesores que lo ven todo, desde las injusticias hasta la violencia, desde el deseo de aprender hasta el odio, desde la necesidad de amor hasta la búsqueda de dignidad? ¿Por qué privarse hasta tal punto de experiencias y saberes que hallamos en las municipalidades, en los organismos de salud, de transportes? De toda esta realidad, pocas cosas son realmente conocidas salvo a través de la música, el cine y la radio, que aseguran, por fortuna, una apertura cultural. Rara vez en la Historia fue *tan grande* la discordancia entre la realidad que está ahí, ante nuestra vista, y el conocimiento que tenemos de ella. A decir verdad, la única excusa de los países europeos frente al multiculturalismo existente en sus ciudades y suburbios es que el cambio de contexto no fue percibido. Dominan todavía los recuerdos de la descolonización, de la inmigración de la década de 1960, mientras que hoy estamos en una muy diferente realidad cultural, política y simbólica.

Dar el voto a los inmigrantes

Dar el voto en el plano local a las poblaciones de inmigrantes que contribuyeron *directamente*, con frecuencia por varias generaciones, a las riquezas nacionales es un imperativo categórico. Retrospectivamente, Europa se avergonzará de semejante segregación, digna de todos los apartheid. ¿Cómo hablar de las «virtudes» de la mundialización y excluir políticamente a aquellos que hemos «importado» para asegurar *nuestro* crecimiento económico? Es preciso integrar a los hijos de la inmigración, otorgar dignidad a los padres y atribuir a unos y otros responsabilidades en la vida municipal, cultural, deportiva...

Hacer todo lo necesario para domesticarse, compartir las experiencias y crear un mínimo de diálogo. Sobre todo, hablar y debatir. *El espacio públi-*

co para estas cuestiones es excesivamente estrecho. Al domesticarse mutuamente, las diferencias culturales se aceptan mejor. Hay que hablar de ellas, en vez de negarlas. El hombre no es mejor después de hablar, pero las palabras intercambiadas son ya una forma de reconocimiento mutuo. ¿Cómo podemos reproducir la ideología mundialista y no ser capaces de hablar con los que viven y trabajan al lado nuestro? ¿Cómo no comprender, además, que las grandes religiones intentan administrar día por día estas diferencias? Debemos tener cuidado y no confundir tampoco un mínimo de estandarización de los modos de vida, fácilmente asimilado a una integración, con la existencia de reivindicaciones sobre la diferencia cultural y de una aspiración al *reconocimiento*. En realidad, *hay tres fenómenos*: una modernidad que se impone a todos, en la ropa, los estilos, las músicas, etc., pero que no es una integración; diferencias culturales esenciales, visibles o soterradas, pero que desempeñan un papel creciente; la necesidad de hacer algo *juntos*.

¿Qué ha cambiado en 50 años? La modernidad ya no basta para imponerse como valor dominante. Occidente no ha comprendido la deslegitimación de la modernidad, y menos todavía después del derrumbe del comunismo, puesto que, paradójicamente, los dos regímenes se oponían pero adherían al mismo modelo. El conflicto enmascaraba esa cultura común de la *modernidad* que hoy, al hacerse hegemónica, es peligrosa. En cualquier caso, la modernidad debe admitir sus límites porque, frente a una tradición que ha perdido fuerza, tiende a convertirse en una ideología.

Se ha olvidado ya la lección del Irán de las décadas de 1970 y 1980. A partir de 1955, el movimiento de modernización de los países fue de tal magnitud que muchos previeron una adaptación «final» del Islam a la modernidad. Todo marchaba en el sentido de la aculturación. Y el surgimiento del fundamentalismo religioso con la victoria de Khomeini en 1979 hasta los acontecimientos actuales en Medio Oriente y Asia, prueban que no hay nada más peligroso que querer negar las diferencias culturas y religiosas. ¿Quién lo ha comprendido? 40 años después, la lección de Irán en el plano de las relaciones entre religión, cultura y política no ha sido tenida en cuenta, al igual que la surgida de los vínculos entre nacionalismo, cultura y política, con Irak y Egipto, India y Pakistán. Los especialistas en estas áreas culturales no cesan, en su totalidad, de decirlo. ¿Quién los escucha?

Habría que hacer dos movimientos simultáneos: por un lado, de apertura a fin de comprender mejor la importancia de la diversidad cultural; por el

otro, no ceder en ciertos principios democráticos fundamentales de Occidente. Con la condición, además, de que este no burle él mismo los principios que dice proclamar. Más aún cuando –cosa siempre fundamental de recordar–, gracias a la mundialización de la información, *todo el mundo ve todo*. El Norte está demasiado persuadido de que la occidentalización de los modos de vida, la extensión del modelo occidental de consumo, la mundialización de la información y el crecimiento de las industrias culturales mundiales, y por tanto occidentales, acabarán poco a poco con los irredentismos de orden cultural. Y aun si desde un punto de vista democrático Occidente tiene razón contra los oscurantismos religiosos y culturales, el mundo entero no vive el vínculo cultura-política como lo ha vivido Occidente.

Si las tres raíces culturales de este último –el zócalo cristiano, la fe en la ciencia y en la técnica, los Derechos del Hombre– hicieron posible, con múltiples y sangrientos intervalos, la construcción de nuestro modelo político, forzoso es reconocer que este esquema no es exportable, en todo caso de modo directo. Se choca siempre con la misma dificultad para el futuro: el mundo se ha vuelto muy pequeño, cada cual ve todo y viaja, *pero* las diversidades culturales nunca fueron tan visibles y, sobre todo, tan poco estudiadas y tan poco comprendidas.

Volvemos a hallar la diferencia entre información, comunicación y conocimiento. ¿A quién le sirve saber todo sobre todo si simultáneamente las personas no se respetan? ¿Y si no nos procuramos los medios para comprendernos unos a otros? En última instancia, el nivel de conocimientos culturales no es mayor hoy que ayer pese a las posibilidades en materia de viajes, información y cultura, desconocidas en la década de 1930.

El *conocimiento* tampoco basta para generar más tolerancia y curiosidad recíproca, aunque sea cierto que, a mayor información, más deberían aumentar los conocimientos para interpretarla y comprenderla. El triunfo de la información plantea el problema de la comunicación, que a su vez plantea también el del *conocimiento*. Si no hay vínculo directo entre información, conocimiento y comunicación, por lo menos debe recordarse que más informaciones obligan a más conocimientos para que pueda esperarse más comunicación.

Pensar el turismo

Existen recursos considerables para abrir una reflexión sobre el multiculturalismo: son los que procura la experiencia del *turismo de masas*. Con sus 250 millones de empleados, el turismo es la actividad que más mano de obra ocupa en el mundo. Hay actualmente alrededor de 700 millones de turistas por año y se supone que, de aquí a otros 20, su número se duplicará. En este punto el desequilibrio Norte-Sur es patente. Sin duda en cuanto al origen de los turistas, pero también por el hecho de que las tres cuartas partes del parque mundial de hotelería están en manos de seis grupos internacionales occidentales, y de que los cinco primeros operadores turísticos tienen su sede en los países desarrollados. Esto da que pensar. El turismo es, en verdad, una actividad bien significativa de la necesidad de relación con el otro así como de la dificultad de esta relación. El turismo es, sin lugar a dudas, vehículo de estereotipos que a menudo él reifica porque no se puede abordar al otro sino protegido por los estereotipos *propios*. Pero es *también* un factor de apertura e interés. ¿Cuántos millones de turistas –de los que un 80% provienen, es evidente, del Norte– han viajado por el mundo en los últimos 50 años? Y si muchos de ellos no han querido ver gran cosa, cuestión por lo demás difícil de apreciar, otros han modificado su perspectiva sobre el mundo gracias al turismo. *No se viaja nunca impunemente*. Siempre sucede algo en la cabeza del viajero, sobre todo cuando existe, además, una mundialización de las imágenes.

Paradójicamente, *hay muy pocos estudios sobre el turismo de masas a escala mundial*. Y no se presta la suficiente atención a todas las formas de turismo alternativo que, desde hace una generación, construyen inteligentemente una relación diferente con el viaje. Estas iniciativas suelen ser consideradas marginales mientras que están a la vanguardia de las problemáticas futuras. Los países del Sur, aunque encuentren recursos en el turismo, podrían cerrarse algún día y dar cauce a la hostilidad. Los pueblos del Norte son poco favorables a los inmigrantes en su territorio, pero quieren viajar libremente y se niegan a reconocer los estropicios que causan en el extranjero. Ciertos países se han vuelto casi parques zoológicos o reservas para turistas del Norte en busca de una metafísica poco molesta. El cierre del Japón al mundo exterior entre los siglos XVII y XIX es una invitación a meditar sobre las relaciones, siempre complicadas, entre apertura y cierre, entre culturas y sociedades. Habría que emprender,

pues, todo un trabajo de comprensión del turismo de masas, con sus aspectos positivos y negativos.

El turismo, lo mismo que la televisión, son factores de cambio y de sensibilización. Con la televisión viajamos, aunque sin salir de nuestro hogar. Con el turismo nos desplazamos, pero por breve tiempo.

No sólo el turismo es una ocasión de encuentro cultural insuficientemente analizado. Todas las grandes *empresas mundiales* se confrontan también con el choque de culturas. ¿Cómo movilizar en torno a un proyecto trabajadores de lenguas y culturas diferentes? ¿Cómo transmitir los objetivos? ¿Cómo tener en cuenta contextos geográficos, sociales y culturales? ¿Cómo adaptar los modelos de gerenciamiento? ¿Cómo inventar un estilo de gobierno no calcado sobre el modelo estadounidense dominante? Las grandes empresas son un *lugar de experimentación* de la convivencia cultural insuficientemente conocido y valorado. En el lapso de una generación se han producido muchas innovaciones y experiencias que, sobre todo en el nivel europeo, vienen a completar lo obtenido por las relaciones diplomáticas y culturales. Los hechos están ahí, las innovaciones también. Emprender un trabajo de comparación, y de valoración, de las mil y una maneras según las cuales la lógica económica está hoy obligada a asumir la diversidad cultural, sería también un medio para ahondar la reflexión sobre la convivencia cultural. También aquí los hechos van por delante de las ideas.

La realidad es que la diversidad cultural, política, social, religiosa es infinita en el mundo. La técnica y la economía han transformado a este en una aldea pero, al suprimir las distancias físicas, han vuelto infinitamente visibles las distancias antropológicas. O intentamos, con modestia, comprendernos y tolerarnos un poco más, o fingiremos creer que la cultura y la comunicación serán solubles en la modernidad occidental. Entonces la mundialización, en lugar de haber dado ocasión a una cooperación un poco más pacífica, se convertirá en un factor de guerra suplementario.

En el fondo, la diversidad cultural es una ambición normativa tanto como una obligación funcional. Se la pretende situar en el almacén de los bellos ideales humanistas, mientras que es una de las condiciones prácticas, y la más prosaica de ellas, para evitar nuevos riesgos de guerra.

Bibliografía

Abdallah-Pretceil, M. 1999. *L'Education interculturelle*. París, PUF. [*La educación intercultural*. Barcelona, Idea Books, 2001.]

Abdelwahab, M. 2002. *La Maladie de l'Islam*. París, Seuil.

Abou, S. 1981. *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*. París, Anthropos.

Alí, T. 2002. *Le Choc des intégrismes. Croisades djihad et modernité*. París, Textuel. [*El choque de los fundamentalismos: cruzadas, yihads y modernidad*. Madrid, Alianza, 2002.]

Amir-Moezzi, M.A. 1996. *Lieux d'islam*. 1996. París, Autrement.

Amselle, J.-L. 1996. *Vers un multiculturalisme français: l'emprise de la coutume*. París, Aubier.

Badie, B. 2002. *La Diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*. París, Fayard.

— 1995. *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. París, Fayard.

Badie, B. 1999. *Un monde sans souveraineté. Les Etats, entre ruse et responsabilité*. París, Fayard.

Bancel, N.; Blanchard, P.; Boetsh, G. et al. 2002. *Zoos humains*. París, La Découverte.

Banks, J. A. (comp.). 1997. *Teaching Strategies for Ethnic Studies*. Boston, Allyn and Bacon.

Banks, J. y McGee-Banks, A. (comps.). 1997. *Multiculturalism Education: Issues and Perspectives*. Boston, Allyn and Bacon.

Bazelaire, J.-P. y Crétin, T. 2000. *La Justice pénale internationale*. París, PUF.

Benat Tachot, L. y Gruzinski, S. 2001. *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*. París, Presses universitaires de Marne-la-Vallée, MSH.

Berman, A. 1984. *L'Epreuve de l'étranger*. París, Gallimard.

Bernabé, J.; Chamoiseau, P. y Confiant, R. 1989. *Eloge de la créolité*. París, Gallimard.

Bernard, P. 2002. *Immigration: le défi mondial*. París, Folio.

Bissoondath, N. 1995. *Le Marché aux illusions. La méprise du multiculturalisme*. Montreal, Boréal-Liber.

Blomart, J. y Krewer, B. (comps.). 2001. *La Pierre angulaire. Le flou crucial des droits culturels*. Friburgo, Editions universitaires de Fribourg.

Brants, K.; Hermès, J. y Van Zoonen, L. 1998. *The Media in Question*. Londres, Sage Publications.

Castel, O. 2002. *Le Sud dans la mondialisation*. París, La Découverte.

Chambre de Commerce du Canada, Comité permanent de la citoyenneté et de l'immigration. 1994. *La Citoyenneté canadienne. Un sentiment d'appartenance*.

Chaudenson, R. 1995. *Les Créoles*. París, PUF.

Colin, M. 1996. *Le Crime contre l'humanité*. París, Eres.

Constant, D. y Daniel, J. (comps.). 1997. *Cinquante Ans de départementalisation, outre-mer*. París, L'Harmattan.

Constant, F. 2000. *Le Multiculturalisme*. París, Flammarion.

Delannoi, G. y Taguieff, P.-A. 1991. *Théories du nationalisme, nation, nationalité, ethnicité*. Lyon, Kymé. [*Teorías del nacionalismo*. Barcelona, Paidós, 1993.]

Dieckhoff, A. 2002. *La Nation dans tous ses états*. París, Flammarion.

During, S. (comp.). 1994. *The Cultural Studies Reader*. Londres, Routledge.

Elbaz, M.; Fortin, A. y Laforest, G. 1996. *Les Frontières de l'identité. Modernité et postmodernité au Québec*. París, Sainte Foy-Presses de l'université Laval-L'Harmattan.
Gobierno de Quebec. 1997. *Un Québec pour tous les citoyens. Les défis actuels d'une démocratie pluraliste*. Quebec, Gobierno de Quebec.
Gilroy, P. 1987. *There Ain't no Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres, Hutchinson.
Glazer, N. 1997. *We are all Multiculturalists Now*. Cambridge, Harvard University Press.
Godeluck, S. 2002. *La Géopolitique d'Internet*. París, La Découverte.
Goldberg, D. 1994. *Multiculturalism: a Critical Reader*. Oxford, Blackwell.
Gosselin, G. y Ossebi, H. (comps.). 1994. *Les Sociétés pluriculturelles*. París, L'Harmattan.
Gruzinski, S. 1999. *La Pensée métisse*. París, Fayard. [*El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós, 2000.]
Guillaume, M. (comp.). 1999. *Où vont les autoroutes de l'information?* París, La Découverte.
Hermet, G. 1996. *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*. París, Seuil.
Hermès, Amérique Latine. Cultures et communication, n° 28. 2000. París, CNRS.
Hochraïch, D. 2002. *La Mondialisation contre le développement*. París, Syllepse.
Jeanneret, Y. 2000. *Y a-t-il (vraiment) des technologies de l'information?* Montreal, Septentrion.
Jouquet-Basiège, P. 1997. *Le Malaise créole. Une dérive du mal français*, I. Ibis Rouge, Kourou, Presses universitaires créoles.
Journet, N. (comp.). 2002. *La Culture. De l'universel au particulier*. París, Editions Sciences humaines.
Kymlicka, W. 2001 [1995]. *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*. París, La Découverte. [*Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996.]
— 1998. *Finding our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Toronto, Oxford University Press.
Manessy, G. 1995. *Créoles, pidgins, variétés véhiculaires. Procès et genèse*. París, CNRS.
Martiniello, M. 1996. *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. París, PUF.
Meyer-Bisch, P. 1993. *Les Droits culturels, une catégorie à développer des droits de l'homme*. Friburgo, Editions universitaires de Fribourg.
McAndrew, M.; Gagon, F. y Page, M. 1996. *Pluralisme, citoyenneté et éducation*. Montreal, París, L'Harmattan.
McBride, S. (comp.). 1980. *Voie multiple, un seul monde*. París, Ed. de l'Unesco.
Paugam, S. (comp.). 2001. *L'Exclusion: l'état des savoirs*. París, L'Harmattan.
Rasse, P. (comp.) et al. 2002. *Unité et diversité. Identité multiculturelle dans le jeu de la mondialisation*. París, L'Harmattan.
Reporters sans frontières. 2002. *Israël-Palestine, le livre noir*. París, La Découverte.
Roy, O. 2002. *L'Islam mondialisé*. París, Seuil. [*El islam mundializado: los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona, Bellaterra, 2003.]
Sahlins, M. 1989. *Des élus de l'histoire*. París, Gallimard-Seuil. [*Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa, 1987.]
Semprini, A. 1997. *Le Multiculturalisme*. París, PUF.
Stébé, J.-M. 1999. *La Crise des banlieues*. París, PUF.
Sussman, G. 1997. *Communication, Technology and Politics in the Information Age*. Londres, Sage.
Taylor, C. 1997. *Multiculturalisme: différence et démocratie*. París, Flammarion.
Unesco. 2002. *Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle*. París, Ed. de

l'Unesco. Adoptado por la 31ª Sesión-Conferencia General de la Unesco, 2 de noviembre de 2001.
— 2000. *Pour ou contre les droits culturels*. París, Ed. de l'Unesco.
— 1997. *Pour le pluralisme culturel*. L'Unesco sur la politique culturelle pour le développement. Estocolmo, Ed. de l'Unesco.
Vettraino-Soulard, M.-D. 1998. *Les Enjeux culturels d'Internet*. París, Hachette.
Veltz, P. 1996. *Mondialisation, villes et territoires. L'économie d'archipel*. París, PUF.
Verbunt, G. 2001. *La Société interculturelle, vivre la diversité humaine*. París, Seuil.
Watin, M. (comp.). 2001. *Communication et espace public*. París, Anthropos.
Weinstock, D. (de próxima aparición). *The Challenge of Pluralism*, Oxford, Blackwell.
Wieviorka, M. (comp.). 1996. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. París, La Découverte.
Wolton, D. 1997. *Penser la communication*. París, Flammarion.
Wulf, C. (comp.). 2002. *Traité d'anthropologie historique*. París, L'Harmattan.

4

Francia, una sociedad multicultural

Francia es ya una sociedad multicultural. Y desde hace mucho tiempo. Más de cinco millones de personas originarias de los DOM-TOM, de la inmigración, de las antiguas colonias, de la francofonía y de otras áreas culturales del mundo residen en la metrópoli. Este país, como otros en Europa, se confronta con la diversidad cultural. Pero no lo sabe o no quiere saberlo, hasta tal punto el debate está envenenado desde hace 30 años por el pensamiento de extrema derecha y su nacionalismo exacerbado, que finalmente han logrado infiltrarse en todos los pensamientos políticos, tanto de derecha como de izquierda. En el transcurso de una generación se ha producido sin duda una «lepenización de las mentes», simbolizada por el porcentaje alcanzado por J.-M. Le Pen en la primera vuelta de las elecciones presidenciales del 21 de abril de 2002. Lo paradójico es que la tentación nacionalista y la desconfianza hacia el Otro se exponen de la manera más abierta en el momento en que los desafíos de la convivencia cultural cambian de sentido y se tornan mundiales.

Nunca nos libraremos del racismo, del odio al otro o de la necesidad de dominar, pero entre los siglos XX y XXI se produjeron tres cambios fundamentales. La Segunda Guerra mundial mostró hasta dónde era capaz de llegar la barbarie humana en nombre de la raza superior; la descolonización destruyó la «superioridad» de Europa y de los blancos sobre las otras civilizaciones; la mundialización revela un mundo en el cual será preciso convivir.

Para convivir, es decir, para respetarnos mutuamente, disponemos de valores humanos que fueron promovidos por la «comunidad internacional», especialmente la ONU, al terminar la guerra. Se trata de las *únicas* referencias de que disponemos para evitar la barbarie, sólo que, como po-

demos comprobarlo a diario, ellas todavía no la evitan. Ahora bien, el fin del mundo bipolar, la globalización económica y la mundialización de la información nos han puesto entre la espada y la pared. La convivencia cultural aparece ante nosotros a la vez como *ideal* y como *necesidad* funcional.

Los países no cuentan con los mismos recursos para afrontar esa apuesta. Francia es especialmente afortunada porque aborda la diversidad cultural a partir de *tres lógicas* que es preciso no separar. Primeramente, su vínculo de cooperación con las antiguas colonias, luego su vínculo actual con las diez comunidades de los DOM y los TOM, y por último su vínculo con la francofonía. Tres espacios de cooperación que corresponden a tres escalas de tiempo, con sus buenos y sus malos recuerdos, y finalmente a una solidaridad común. Pero también con desafíos comunes: aprender a respetarnos más allá de lo que nos separa, captar un mundo en el que los referentes tradicionales se desmoronan, hacer que prevalezca un principio político democrático que trascienda el respeto de las identidades culturales.

Nuestra postura aquí es prudente. Por tradición política e intelectual nos asociamos más al modelo *universalista*, pero sus fracasos, así como las realizaciones del modelo comunitarista, son de tal índole que nos obligan a la modestia, más aún cuando la mundialización de la información modifica por completo la manera de plantear el problema de la convivencia cultural. En la realidad, el modelo universalista y el modelo comunitarista se influyen mutuamente más allá de las palabras, lo que no impide que difieran en sus referencias y problemáticas. De hecho, disponer de dos modelos diferentes no está de más si se quiere ahondar en esta cuestión tan compleja de la convivencia cultural, dirigida a crear el ya mencionado *tercer nivel* de solidaridad entre los estados nacionales y la cooperación internacional.

Los ultramares: una oportunidad para Francia

Francia tiene la suerte de estar presente en todas partes del mundo gracias a sus colectividades territoriales distribuidas por tres océanos: Martinica, Guadalupe, Saint Pierre y Miquelon, y Guayana para el Océano Atlántico y el Caribe; Mayotte y Reunión para el Océano Índico; Nueva Caledonia, Wallis y Futuna, la Polinesia francesa y las Tierras Australes

Antárticas Francesas (TAAF) para el Pacífico. O sea, dos millones y medio de habitantes.

La extrema diversidad histórica, geográfica, climática, cultural y social constituye la riqueza de estos ultramares y nos permite sortear el europeocentrismo, disponer de una ventana abierta sobre la mundialización, vivir a escala natural el desafío de la diversidad cultural, enlazarnos, en el caso de ciertos territorios, a una historia que se inició antes de que llegaran los europeos.

Si estos ultramares no existieran, soñaríamos con su existencia. Pero existen, y Francia, en vez de estar orgullosa de ellos, oscila entre la culpabilidad de la antigua potencia colonial y la simpatía por estas raíces mundiales; en síntesis, experimenta cierta dificultad para situarse frente a estas colectividades que, en algunos casos, mantienen una actitud reivindicatoria casi constante. La no valoración de esta realidad por parte de Francia ilustra la falta de reflexión sobre los nuevos desafíos de la convivencia cultural. Se trata de un índice suplementario. En última instancia, el día que Francia y los ultramares exhiban juntos un mayor orgullo mutuo, esto significará que la convivencia cultural se ha convertido en una apuesta común.

Las relaciones entre los ultramares y Francia son *reveladoras* del peso de la Historia así como de la dificultad para concebir un nuevo marco de relaciones en el que sean tomadas en cuenta las diferencias religiosas, institucionales, lingüísticas y sociales. Ellas están ahí, pero se las ignora demasiado, en todo caso se las valora poco.

El razonamiento es *idéntico* en lo que se refiere a Portugal, España, Gran Bretaña, e ilustra a la perfección el estado actual de la reflexión sobre los desafíos del multiculturalismo. Los ultramares europeos son, por decirlo así, *los trabajos prácticos de la convivencia cultural*, y se encuentran al alcance de la mano. La historia de las relaciones con la metrópoli debió pasar por dos etapas menos pacíficas: la *primera* fue la fase de afirmación de la identidad política a raíz del movimiento independentista de las antiguas colonias, movimiento que duró dos generaciones; la *segunda*, correspondiente a los últimos 20 años, se centró en la construcción de la autonomía. La reivindicación de la independencia, que persiste en ciertas colectividades, ya no parece ser la solución natural del futuro, sobre todo cuando observamos los territorios que las rodean. La mayoría de ellos se hicieron independientes, pero el rodillo compresor de la mundialización los dejó maltrechos.

La *tercera* etapa, que debe presentarse ahora, es la de la fraternidad y viene acompañada de derechos y deberes recíprocos. La autonomía adquiere entonces todo su sentido en función de las apuestas de la diversidad cultural, pues permite afirmar el papel de cada uno de los países. De hecho, la mundialización, encargada de redistribuir las cartas, desplazó buena parte de la problemática de la independencia sustituyéndola por el desafío de la autonomía y del aprendizaje de la convivencia cultural. El reto es siempre el mismo, respetar las identidades culturales en la comunidad internacional, pero ya no se plantea del mismo modo que hace medio siglo.

Es aquí donde la mundialización, paradójicamente, permite inaugurar una nueva historia política: la del aprendizaje de la convivencia y la fraternidad. Este desafío desplaza la cuestión política tradicional de la independencia y obliga a tomar en cuenta la importancia creciente del triángulo identidad-cultura-comunicación, acelerado por las ventajas e inconvenientes de la segunda mundialización. Desde esta perspectiva, la diversidad de estatutos de los territorios de ultramar ilustra la heterogeneidad de sus historias y relaciones. Aunque en el plano institucional y administrativo sean un tanto disímiles y complejos, finalmente el precio a pagar por la diversidad cultural vale sin duda un mínimo de heterogeneidad en esas materias. Por lo demás, dicha heterogeneidad revela de qué modo la diversidad cultural había sido ya tenida en cuenta al terminar la guerra y, por ende, antes de la reforma de 2003.

Hubo cuatro *departamentos* de ultramar (Guadalupe, Guayana, Martinica y Reunión) desde 1946, que en 1984 pasaron a ser regiones; cuatro *territorios* de ultramar (Nueva Caledonia y Polinesia Francesa desde 1946, las Tierras Australes y Antárticas Francesas desde 1955, Wallis y Futuna desde 1961); dos *colectividades*, Saint Pierre y Miquelon desde 1985 y Mayotte, «colectividad departamental» desde 2001. Este recorte refleja sin duda la complejidad de la historia, pero haber integrado el ultramar en la constitución, en 2003, es un progreso indiscutible, con el principio constante de asegurar la unidad de la República y el respeto a la diversidad. A través de múltiples caminos, esta es la postura que se adoptó desde 1946: garantizar un mínimo de universalismo y tomar en cuenta las identidades. Ahora bien, poco conocido, por no decir ignorado, este asunto de los estatutos es apasionante. Muestra la evolución hacia una mayor autonomía, un respeto creciente por las diferencias y una reflexión política y jurídica sofisticada acerca de la naturaleza de los lazos en-

tre metrópoli y territorios. Lo que no fue siempre fácil de hacer: tanto la derecha como la izquierda, cuando estuvieron en el poder, realizaron a su turno progresos y cometieron errores. Acercaron también sus puntos de vista, aunque sin reconocerlo. Las diferencias subsisten, pero son muchas menos que antaño. Cosa preferible, en rigor, habida cuenta de la complejidad de la historia a construir.

El resultado, al margen de incomprensiones e imputaciones varias pero también con sus realizaciones, corresponde realmente a lo que hemos denominado una «comunidad de historia». Basta imaginar lo que sucedería si dichos ultramares estuviesen escindidos de la metrópoli. La mera evocación de esta ruptura afecta profundamente a unos y otros, y ello con independencia de los discursos vigentes en ambos lados: el del ultramar insurgiéndose contra la tutela de París, y el de París interrogándose sobre la utilidad real del vínculo con estos territorios. Es en cierto modo como si unos y otros no quisieran reconocer que se deben *mutuamente* algo, y que este algo va mucho allá de la economía.

Sobre esta problemática fundamental de la independencia hubo una ruptura entre el siglo XX y comienzos del XXI. Durante todo el siglo XX, el movimiento natural de los pueblos fue hacia ella, aun al precio de trágicos conflictos. En el XXI, con el ocaso de la bipolarización, las experiencias a su respecto y la mundialización económica muestran que, a menudo, la independencia es un mal negocio. La independencia política sin autonomía económica no tiene sentido y no permite preservar la identidad cultural. Pues la hipótesis que aquí se sostiene apunta a subrayar el papel decisivo de la identidad cultural para el futuro. Hay entonces, pues, *una invención política a realizar*, que garantice a los países pequeños su identidad cultural, siempre más importante que la independencia política de fachada. La autonomía es una solución preferible a una independencia de papel, siempre y cuando se la administre de buena fe por ambos lados.

Ayer, la independencia era la *condición* de la identidad cultural. Mañana, en un mundo globalizado, la *autonomía*, concepto en realidad bastante nuevo en la historia institucional, puede garantizar más esa identidad. Lo nuevo es no tanto el concepto como su *lazo* con ella. Ayer, la autonomía era considerada en función de la independencia política y casi siempre se la consideraba una etapa hacia este fin último. Mañana, frente a una mundialización económica que vacía a menudo de su sentido la idea de independencia política pero que subraya, en cambio, la importancia

de la identidad cultural, el concepto de autonomía será más importante. La autonomía permite un mejor retorno sobre la historia que la independencia, y sobre todo garantiza un futuro menos inestable.

El ultramar posibilita el aprendizaje de la diversidad cultural en todos los océanos. Establece con Francia y Europa lazos de solidaridad no directamente tributarios de la lógica de la globalización económica, y en ese carácter pasa a ser una significativa articulación Norte-Sur, al mismo tiempo que la mundialización genera contradicciones violentas. Es también, por ambos lados, un aprendizaje de las apuestas geopolíticas, pues quien dice mundialización dice también mundialización de los riesgos de tensión y de guerra. Además, la extrema diversidad de las situaciones geográficas e históricas es por sí sola una *invitación* a la tolerancia e incluso a un auténtico esfuerzo de intercomprensión. La convivencia cultural reclama un esfuerzo mutuo, sustancial... ¿Qué puede vincular a un nativo de Guayana con uno de Nueva Caledonia, de Reunión, de Polinesia? Nada más que un azar de la historia: el de un vínculo institucional común llamado a hacerse mucho menos vertical y mucho más horizontal. En una palabra, los ultramares franceses permiten *a unos y otros*, sin que esto los enorgullezca mucho, realizar verdaderos «trabajos prácticos» de convivencia cultural. Y encontrarse en cierto modo adelantados en cuanto a las apuestas de la tercera mundialización a construir.

Contrariando cierto discurso vigente, los ultramares y Francia *no llevan atraso* en la conquista de la independencia; están adelantados respecto al desafío de la convivencia cultural y al surgimiento de otros lazos políticos que tienen muy en cuenta los efectos perniciosos de la mundialización. La propia dispersión del ultramar francés permite apreciar en su justo valor la importancia de los territorios, la geografía y la historia, en sus relaciones con los climas, relieves y entornos culturales. Esta importancia de las *distancias* y *lugares* contribuye a relativizar el *mito de las redes*, mito que habría liquidado las condiciones reales –físicas, geográficas, culturales– de la intercomprensión. Sucede incluso lo opuesto. Al mismo tiempo que suprime las distancias físicas, el progreso técnico revela en realidad su significación cultural y simbólica. Las técnicas borran el tiempo y el espacio de la transmisión; pero no por ello crean la comunicación cultural. Ponen más bien de manifiesto su necesidad imperiosa, y su extrema dificultad. Comprenderse es más complicado que intercambiar informaciones. El Otro es mucho más complejo cuando se convierte en una realidad sociológica cotidiana. El ultramar recuerda que, más allá de

las facilidades técnicas, lo esencial está en la experiencia lenta, y siempre más o menos ardua, de la alteridad.

Hay *otra ventaja*. En ultramar, por todas partes la cultura, en tanto patrimonio y estilo de vida, está *mediatizada* por las relaciones sociales y los debates políticos. Esto es lo interesante: se trata de sociedades, no sólo de culturas. Encontramos aquí la herencia de un modelo político universalista francés que nos previene contra una eventual deriva cultural. He aquí uno de los aspectos positivos de la tradición francesa que contrasta con nuestros vecinos británicos, quienes preconizan un modelo más comunitarista, o con los holandeses, que defienden la idea comercial de la sucursal. Francia insistió siempre en la necesidad de *organizar una sociedad*, pese a que la realidad fue muchas veces más complicada. El Estado y la administración, por decirlo así, se ocuparon siempre de la sociedad, con la escuela, la salud, los transportes y la economía. Lo que se reprocha con frecuencia al modelo universalista de Francia –su pretensión de reformar la sociedad entera– pasa a ser, respecto de la apuesta de convivencia cultural, una oportunidad para precaverse de la deriva culturalista. No se trata únicamente de preservar identidades culturales, también es preciso enlazarlas a la vida de la sociedad. Fue así como cada colectividad de ultramar llegó a ser una sociedad con sus instituciones propias, donde la dimensión cultural es siempre importante, desde luego, pero se encuentra mediatizada por las realizaciones sociales.

Los riesgos de comunitarismo son entonces menos graves, y si las reivindicaciones de identidad cultural y a veces de independencia son fuertes, en el ultramar muy pocos disocian cultura y sociedad, lo cual constituye en cierto modo un homenaje al modelo universalista procedente de Francia. Por otra parte, en el ultramar no hay identidad cultural única, puesto que las poblaciones se componen de autóctonos, mestizos, blancos y con mucha frecuencia de integrantes de otras comunidades. El ultramar es, por tanto, una de las plataformas de la *identidad cultural relacional*, la vanguardia del desafío de la convivencia cultural a construir. La historia, la política, la cultura, los lazos con la metrópoli y con Europa se entremezclan constantemente y frenan la progresión de la identidad cultural-refugio, que es sin embargo una de las amenazas más severas a escala mundial.

Diálogos, tumultos, fraternidades

Aunque el vínculo con la metrópoli sea frecuentemente vivido en forma conflictiva, por lo menos tiene la ventaja de orientar la cuestión de la diversidad cultural hacia un proyecto político democrático.

Nueva Caledonia ilustra este fenómeno. Los trágicos acontecimientos de Ouvea en 1988 estuvieron a punto de provocar una guerra civil, pero lo irreparable pudo ser evitado gracias a las cualidades intelectuales y humanas de J.-M. Tjibaou y de J. Lafleur, en el país, y de M. Rocard en París. Los acuerdos de 1988 y luego de 1998 fijaron un calendario, entre 2013 y 2018, por el que las dos comunidades tendrán la posibilidad de decidir en forma soberana lo que quieren hacer con su país. Es dificultoso el aprendizaje del respeto y de la democracia, pero en este caso las relaciones hacen progresos: al borde del abismo, las comunidades decidieron convivir y construir un destino común. Se abrió en Nueva Caledonia un espacio público y nació una comunicación política, e incluso si las desigualdades subsisten, incluso si la confianza no acude siempre a la cita, existe *ya* una tradición de discusión contradictoria. La experiencia es por cierto singular, con dos comunidades muy opuestas, ausencia de una clase mestiza, gran capacidad económica acompañada de fuertes inequidades, pero tiene una dimensión mucho más general: al borde de la guerra civil, fue finalmente posible, en un país caracterizado sobre todo por la historia del presidio, por las desigualdades y las diferencias culturales, instaurar un proceso democrático. Nueva Caledonia es hoy una tierra de vanguardia para la convivencia cultural. En ella, el Estado no es el adversario sino el árbitro y el consejero para dos comunidades que decidirán su destino entre 2013 y 2018. La historia política de comienzos del siglo XXI se escribe en todas partes, y no sólo con las grandes naciones, sobre todo desde el momento en que se trata de identidad cultural.

En contraste con Nueva Caledonia, está la experiencia de Mayotte. En 1975, la isla decide por referéndum, a diferencia de las otras dos que forman el archipiélago de las Comoras, no convertirse en una república islámica sino permanecer ligada a Francia. Mayotte es hoy una colectividad departamental y en 2006 se constituirá en departamento de pleno derecho. Desde el punto de vista de la convivencia cultural, todo está por hacerse en un contexto islámico donde la República debe a la vez construir un verdadero departamento y preservar la identidad religiosa, cultural y social, en una isla que pertenece a un archipiélago contrastado y

donde más de la mitad de la población (200.000 habitantes) tiene menos de 20 años. Está en juego, pues, una enorme *apuesta:* respetar la diversidad cultural, construir un mínimo de marco común, desarrollar una economía que pertenezca a la zona del euro, conservar las tradiciones de una sociedad que tuvo siempre su propia organización, abrirla a la modernidad, fomentar las relaciones interregionales, formar cuadros dirigentes... Para sintetizar, se juega en Mayotte un nuevo modelo de desarrollo respetuoso de las diferencias culturales, pero donde deben imperar un mínimo de reglas y prácticas comunes con la República.

Reunión, la isla más poblada (700.000 habitantes), es también la de mayor tolerancia. Están representadas en ella todas las comunidades y religiones del Océano Índico, y la convivencia cultural existe realmente. Martinica y su hermana «rival», Guadalupe, estuvieron trágicamente marcadas por la esclavitud, y si la primera continuó siendo aristocrática, la segunda es más secreta. Menos mestizaje visible pero una identidad fuerte, un vínculo sustancial con la cultura caribe, relaciones sociales claras, con un espacio político abierto. Allí las oposiciones se manifiestan en la plaza pública. Y la identidad cultural es tan fuerte, que la fascinación por Estados Unidos, muy cercano geográficamente, no tiene medida común con lo que se observa en otros lugares. Saint-Pierre y Miquelon no valora en demasía su identidad estadounidense y esa experiencia de un clima extremadamente frío, sumada a la omnipresencia de la pesca. Con Guayana, estamos en una problemática continental: la que concierne a la América amazónica. Aquí la historia del presidio creó una sociedad muy particular, y la proximidad de Surinam y Brasil completa la originalidad de esta cultura donde el injerto de Kourou* es sorprendente. En todo caso, todo es aquí original comparado con las tradiciones isleñas del ultramar. Polinesia es una sociedad de fuerte identidad cultural y fuerte pluralismo. Aquí el gran océano crea distancias sutiles, y son posibles muchas innovaciones culturales y sociales. En cuanto a Wallis y Futuna, al margen de sus complejas relaciones con Nueva Caledonia, esta isla representa un poco el complemento de Mayotte: ¿hasta dónde es posible conservar las formas culturales, sociales y políticas más tradicionales, y pertenecer a la República? Dicho de otra manera: ¿hasta dónde, más allá

* Francia instaló aquí una de las más modernas estaciones de lanzamiento espacial del mundo. [*N. de la T.*]

de las reglas republicanas que es preciso respetar y que aquí no se discuten, la República es capaz no sólo de tolerar sino también de valorar esta alteridad cultural radical?

Estos pocos comentarios no bastan para dar cuenta de la prodigiosa diversidad cultural y social de unos territorios que sólo el azar de la Historia asoció a Francia.

En algunos siglos, estos territorios que mantienen innumerables lazos con el Caribe, el Océano Índico, el Pacífico y, por lo tanto con otras historias, otras culturas, otras representaciones del mundo, han cambiado profundamente la dimensión, la identidad, la estética y la visión de Francia; aunque los franceses no aprecian este aporte en su justo valor. Ellos permiten a Francia salir de sí misma y de Europa y mantener los ojos abiertos sobre el mundo. A la inversa, para ellos, en el marco de la mundialización, el vínculo con Francia *y* Europa es una oportunidad para contrabalancear los factores de fragilidad y desaparición de las fronteras. ¿Cuándo comprenderán ambos socios que se trata de una oportunidad mundial? ¿Y cuándo tejerán también estas colectividades ultramarinas, *entre ellas*, esa red de diversidad cultural? Pues no debe olvidarse que la apuesta de la convivencia cultural tiene *tres niveles:* entre la metrópoli y esos territorios, entre estos unos con otros, y entre ellos y sus entornos geográficos y culturales. Por lo demás, sólo construyendo estas relaciones será posible librarse del «cara a cara» con París, muchas veces difícil.

Ausencia de una política para el ultramar

Desde hace casi dos generaciones, Francia ha dejado de tener una política ambiciosa para el ultramar. Existen, por supuesto, lazos institucionales, económicos, culturales y sociales, pero ninguna mira de importancia. ¿Cuáles son las razones?

La *primera* es la casi desaparición de la cultura del ultramar en las clases dirigentes. Su motivo es la mala conciencia ligada a la descolonización, como si el ultramar no fuera más que un «resto» del imperio colonial llamado un día a reclamar su independencia. Tras los tormentos de la descolonización, la década de 1960 dio paso al desinterés por todo cuanto se asociara, de cerca o de lejos, a la historia colonial. Y el ultramar, como también la francofonía, sufrieron directamente las consecuencias.

Las élites, en su incomodidad ante el complejo problema de la diversidad cultural, se apartaron *radicalmente* de las raíces mundiales de Francia, más aún cuando estos territorios no presentaban interés económico para los criterios «de la modernidad». Todo aquello sonaba un tanto anticuado: alejada de los valores modernos de los Treinta Gloriosos, la Francia del fin del mundo parecía un fragmento de nostalgia. Entre la mala conciencia y la fascinación por la modernidad –dos posiciones igualmente simplistas–, la curiosidad hacia estas sociedades se mantuvo dramáticamente escasa, salvo para una minoría de altos funcionarios, militares, médicos, religiosos, docentes y algunos industriales cortésmente asignados a la categoría de los espíritus exóticos, por cuanto finalmente se convenía en que todo esto era puro asunto de sol, mar y cocoteros...

La *segunda* razón que explica la ausencia del ultramar en la escena política francesa es que, en los últimos 50 años, todas las energías del país se gastaron *en provecho de Europa*. Ahí estaba el gran desafío contemporáneo, comparado con el cual todo parecía secundario, casi insulso... A la carencia de una cultura mundial capaz de hacer comprender el interés del ultramar, se sumaba el sentimiento de que la historia del mundo se jugaba en Europa. Europa era también un recurso para «olvidar» los acontecimientos trágicos de la descolonización, tanto con respecto a Francia como a Bélgica, Gran Bretaña, Portugal...

En síntesis, Francia perdió el orgullo de sus raíces mundiales. Perdió el orgullo de una parte de su historia y de su cultura para «replegarse» sobre Europa. Hasta los militares, supuestamente poseedores de una visión geoestratégica del mundo, dejaron de cumplir ese rol de extender nuestra visión más allá del Hexágono y de Europa. El patronato, inquieto por las secuelas de una historia problemática, prefirió olvidar esos territorios que en otro tiempo posibilitaron la generación de auténticas fortunas. En cuanto a la Iglesia Católica, sospechada de haber estado siempre «donde calienta el sol», no supo *decir* con la suficiente claridad que, a la larga, todo sería un poco más complicado.

Releyendo esta historia, nos asombra el poco interés que un país en apariencia universalista manifestó por sus ultramares. La mundialización económica se instaló luego, sin suscitar ninguna toma de conciencia. Hoy, a la derecha y a la izquierda, el Estado francés no sabe muy bien qué quiere del ultramar. Sin embargo, las posiciones convergen: la *izquierda* ha comprendido que la solución «natural» de la independencia es a menudo un engaño. Y la *derecha* es adicta a la autonomía.

En el fondo, todo el mundo acuerda en un estatuto de autonomía, en derechos y deberes mutuos y en el interés común de continuar juntos. Sería un avance suplementario si la derecha y la izquierda, que hoy coinciden en lo esencial, cooperaran más y contribuyeran a gestar juntas una mayor curiosidad por los ultramares y por acrecentar las relaciones mutuas.

La idea es simple: después de la descolonización, la mundialización barajó de nuevo las cartas y, en el gigantesco huracán político-cultural que se viene, los lazos entre Francia, Europa y los ultramares son una oportunidad para crear un modelo original de desarrollo y una nueva solidaridad, más allá de la economía. En una palabra, el ultramar es un revelador de los nuevos problemas que se plantearán en el mundo. De momento, *Francia carece aún de una gran ambición* respecto de esta nueva apuesta.

En un contexto político y cultural radicalmente distinto, la colonización había representado una *ambición*. La descolonización, después de dos guerras mundiales, no estuvo acompañada de un nuevo desafío. Al final, todo esto terminó siendo una experiencia triste, poco gloriosa, compensada por el reto de la construcción europea. Pero esta última, con el paso de 15 a 25 miembros, se verá rápidamente obligada a salir de sí misma y a arrostrar el mundo; por consiguiente, su propia historia. Europa tendrá que reencontrar sus raíces mundiales, que se apresuró un poco a considerar superadas. ¿No fueron acaso europeas las cinco potencias coloniales de los siglos XVII a XX: británica, francesa, holandesa, española, portuguesa?

Lo que caracteriza a Francia en este contexto es ser el país que conservó más lazos institucionales económicos, y sobre todo sociales y culturales, con los ultramares. Quizás hasta llegue a admitir que está auténticamente capacitada para enfrentar el gigantesco problema venidero de la convivencia de culturas. Pero, por el momento, prevalece aún una especie de temor a abrir ese capítulo esencial de la convivencia cultural. Existe una «fuga hacia delante institucional»; muy a menudo tenemos en cuenta sólo los estatutos, como si ellos pudieran regular las relaciones de la convivencia cultural, necesariamente difíciles. Los estatutos son importantes para mostrar la buena voluntad de la metrópoli a conceder esa autonomía, pero esto es sólo la mitad del camino. En última instancia, trivializan relaciones por fuerza originales, mientras que sólo del hervidero social y cultural saldrá la riqueza de ese lazo a construir.

Evidentemente, se nos replicará que Francia no está preparada y se tomará nota del escaso porcentaje obtenido por Christiane Taubira, candidata del Partido Radical y originaria de Guayana, en las elecciones presidenciales de 2002. Sin embargo, esta candidatura hacía posible plantear la cuestión de las apuestas políticas y culturales de la mundialización, de la necesidad de crear otros lazos y de abrir una nueva página de la historia. Pero tal vez era demasiado pronto. En cualquier caso, la ausencia de debates en torno a esta candidatura prueba el desinterés actual de la clase política por las cuestiones del ultramar, que representa, con todo, dos millones y medio de personas.

¿Queremos otro signo? *El Estado mismo no valora* a sus prefectos, subprefectos, rectores, administradores y a sus funcionarios de ultramar en su conjunto, pese a que allí la convivencia cultural plantea problemas inéditos y a menudo complejos. Vista desde el Estado, Francia termina en la metrópoli, con Bruselas como una única línea de mira. Si un funcionario desea instalarse y trabajar «allá», se lo toma por un extravagante, un perezoso, o por alguien que está buscando ventajas materiales.

Es llamativo ver cómo dominan en los ultramares los estereotipos más obsoletos. Por ejemplo, ¿cuándo se ha oído al MEDEF,* que se jacta de modernidad humanista, decir lo que fuere sobre el tema? ¿No deberíamos conmovernos cuando el grupo Acor anuncia que puede abandonar sus actividades en Guadalupe y Martinica «a causa de un clima social detestable»? Asimismo, las religiones cristianas, de amplia presencia en el lugar y que realizan en su conjunto un considerable trabajo de educación y formación, no son ni solicitadas ni escuchadas por la metrópoli, salvo en caso de catástrofe natural, cuando el noticiero televisivo se congratula de encontrar un religioso capaz de explicar la situación. Los medios de comunicación metropolitanos tampoco brillan por su interés respecto del ultramar: el régimen de los «enviados especiales» prevalece.

Esto es más lamentable aún por cuanto, en términos de debate, los ultramares tienen mucho que enseñarnos sobre las nociones de identidad, integración, ciudadanía. Todas las opiniones se encuentran en la plaza pública, desde los independistas hasta los autonomistas pasando por los departamentalistas. En 50 años, además, las nociones de pueblo, clase, na-

* Movimiento de Empresas de Francia, creado en 1998, y que posee misiones en los territorios de ultramar. [*N. de la T.*]

ción, etnia, asociación, independencia, autonomía han sido objeto de fervorosos debates, motorizados por las corrientes tercermundistas. ¿Por qué no existe ninguna memoria ni ninguna cultura de estas apuestas político-institucionales? Estatutos, ministros y funcionarios pasan, sin memoria ni orgullo. Como si en ultramar nada tuviera mayor sentido. En esa línea, la *problemática de las islas*, tan importante en ultramar, no es valorada en el pensamiento político y cultural de la metrópoli. Hay aquí sin embargo aspectos muy interesantes para poner de relieve, y útiles en el marco de la convivencia cultural mundial. ¡Observemos un mapa del Océano Pacífico! Nadie, fuera de algunas personalidades, comprende la riqueza cultural que representan las islas con relación a la República. A la inversa, esto permitiría destacar la experiencia única de Guayana, que se encuentra en el continente latinoamericano, en la desembocadura del Amazonas y cerca de Brasil, y que ofrece muy distintas perspectivas con respecto a la problemática de la convivencia cultural. Esto permitiría evaluar también la especificidad de la situación de Mayotte y Reunión, en el cruce de África con el Océano Índico.

Tampoco se da relevancia a las *nuevas tecnologías de la información* y la comunicación, que constituyen un vector privilegiado entre el ultramar y la metrópoli. Ellas son, sin embargo, una aventura *común* a unos y otros. En conjunto, el ultramar se ha orientado hacia una comunicación de connotación cultural, cosa que, habida cuenta de la diversidad presentada por los territorios, permite promover una paleta de experiencias sumamente interesante. Aliado a esa diversidad cultural, el alto nivel de vida y de educación los convierte en lugares de lectura, tamaño natural, de una manera *diferente* de abordar las nuevas tecnologías. En este terreno, Francia intenta hacer de algún modo otra cosa, tanto en materia de educación como de servicios, administración y economía, pero no lo hace saber. Valorar las experiencias de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en ultramar tendría también la ventaja de motivar a la juventud, que encontraría en esto la plataforma de una labor a la que dedicarse y ganaría confianza en sí misma. De hecho, las nuevas tecnologías son el revelador de una gran capacidad de adaptación del ultramar.

¡Pero al parecer, *de ultramar no puede venir nada importante*! Sin embargo, para estas tecnologías los ultramares son una vía de pasaje entre el Norte y el Sur y permiten poner a prueba la capacidad de innovación y circulación entre las comunidades. Inauguran también una reflexión so-

bre esta paradoja, propia en particular de las islas: las nuevas tecnologías invitan a salir del aislamiento pero... aceleran la desaparición de las tradiciones.

Francia y el mundo: tres niveles de comunicación

Los ultramares no son sino una dimensión de la Francia multicultural. Las otras dos conciernen a las relaciones con las antiguas colonias –que entran en la jurisdicción del ministerio delegado para la Cooperación– y con la francofonía. El hecho de que cooperación y francofonía dependan a menudo del mismo ministerio no simplifica las cosas. En ambos casos Francia cumple un papel relevante, pero se encuentra aquí frente a estados soberanos. Lo esencial está, pues, en los lazos creados por la historia, la cultura y las lenguas. La *negociación* es la regla, prefigurando así las relaciones de convivencia cultural que existirán progresivamente en todas partes del mundo. Dicho de otra manera, las relaciones muchas veces complejas de Francia con sus antiguas colonias, o con la francofonía, no son restos del pasado sino que anuncian más bien lo que sucederá en todos lados mañana. Habrá a la vez memorias de dependencia, desigualdades económicas y una aspiración a mayor igualdad y dignidad. He aquí las bases para relaciones extremadamente sólidas y perdurables. Basta observar la profundidad de los sentimientos que unen a Francia con los países hoy independientes y que fueron colonias o territorios bajo mandato. Por otra parte, hoy los territorios son muchas veces más libres con el pasado y más demandantes de relaciones fuertes, a condición de que sean más igualitarias de lo que se observa en Francia. Así sucede en el Magreb, en Cercano y Medio Oriente, en África y Asia. Francia está hoy de algún modo *rezagada* en cuanto a la posibilidad de encontrar, al margen de la economía, una mayor fraternidad con todos esos territorios, Estados, naciones, pueblos y culturas que tanto le aportaron. Cuanto más se hable de las condiciones de la descolonización, más posible será otorgar por fin todo su espacio a estas relaciones sólidas, tan indispensables para la convivencia cultural a construir.

El ministerio delegado para la Cooperación agrupa a las antiguas colonias y territorios bajo mandato, o sea a más de 20 estados. Algunos de ellos se han reunido en el seno de Europa bajo la sigla ACP (Asia-Caribe-Pacífico). En total, 77 estados y 600 millones de habitantes están de al-

gún modo asociados a la Unión Europea, en el marco de los acuerdos de Yaundé, Lomé y, recientemente, Cotonú.

En cuanto a la francofonía, agrupa a 49 estados y cinco países próximos, es decir, a 170 millones de habitantes cuya lengua natural es el francés. Observemos que no todos los países francófonos pertenecen todavía a la francofonía y ello a causa de tensiones políticas, pero el interés de ese agrupamiento, que va más allá de lenguas y culturas, se impone en proporción a la apertura del mundo y comprende entre 300 y 400 millones de personas, según el modo de cálculo.

La comparación con otras áreas lingüísticas permite determinar el peso relativo de la francofonía. Desde el punto de vista de la diversidad cultural, la francofonía es importante aun cuando muchos estados reprochen a Francia el conducirse como una potencia tutelar. Pero la fuerza de la francofonía proviene al menos tanto del compromiso y el dinamismo de todos los que hablan francés en el mundo, como de la propia acción de Francia. Por el momento, es en cierto modo el fruto de una primera convivencia cultural, la que resultó de la conquista del mundo producida entre los siglos XVI y XVIII. Las antiguas colonias reunidas hoy en la cooperación representan, por su lado, una segunda etapa de la convivencia cultural, la del reparto del mundo por parte de las potencias coloniales europeas en el siglo XIX. Luego viene la convivencia cultural ligada a los ultramares. *Estas tres experiencias históricas* son fundamentales para abordar dicha convivencia a construir a escala mundial.

Es preciso encarar, pues, *tres labores* simultáneas: reconocer la dimensión multicultural de Francia; desarrollar la francofonía autonomizándola de París; asumir el lugar de la francofonía en el mundo en relación con las demás áreas culturales.

Este razonamiento vale para otros países europeos como Gran Bretaña, España y Portugal (volveremos sobre esto). Frente a la presencia de la diversidad cultural, es indispensable el rodeo por la identidad. Cuanto más se asuma esa identidad colectiva, más podremos abocarnos a construir la identidad cultural relacional y a evitar la identidad cultural-refugio, en cierto modo antítesis de la convivencia en este plano.

Asumir la diversidad cultural es, ante todo, aceptar la *diversidad lingüística*. Desde este punto de vista, Francia no valora suficientemente *sus* distintos idiomas franceses, dialectos y lenguas criollas. Es verdad que el costado «solemne» de la lengua queda entonces un tanto maltrecho en beneficio de nuevas referencias y de asociaciones inesperadas, pero

¡cuánta imaginación y cuánto humor se despliegan en las mil y una maneras de hablar francés en el mundo! Las lenguas francesas son, evidentemente, una oportunidad para la lengua francesa en sí. Se impone una comparación. Los monumentos a los muertos de la guerra de 1914-1918 están omnipresentes, con justa razón, en la metrópoli, en ultramar, en las antiguas colonias e incluso en la francofonía, para recordar a los metropolitanos lo que deben a otras comunidades. ¿Por qué no se ha hecho nada en cuanto a la valoración de esa diversidad lingüística, primera condición para la vida del francés y del pluralismo cultural al que dio nacimiento? La convivencia cultural pasa *primero* por la diversidad lingüística, diversidad de los idiomas franceses incluida. El francés mismo es plural. Con las palabras, se ponen en juego las maneras de pensar, de soñar, de crear. Preservar la pluralidad de representaciones del mundo constituye la primera condición para la convivencia cultural.

Esta pluralidad remite también a la *diversidad de poblaciones* en el ultramar, en las antiguas colonias y en la francofonía. Las razas, etnias y mezclas, que son producto de encuentros, forman una *paleta de pueblos* sumamente rica. Este es también el caso de Francia que, por su situación geográfica, fue siempre en Europa el país de las mezclas de población; y ello mal que le pese a la extrema derecha, adalid de una «identidad francesa pura» por lo demás completamente ficticia.

No es la primera vez que se hace en Francia la experiencia de la diversidad cultural, y en cada ocasión los aportes exteriores enriquecieron el país; por ejemplo, la inmigración magrebí y oriental a partir de la década de 1960.

La escala *más amplia* de esa diversidad cultural atañe a la francofonía, con el muy particular lugar ostentado por los quebequeses, que constituyen una verdadera lección de historia. Durante varios siglos, al precio de su promoción individual *y* colectiva, se resistieron a integrarse en el espacio cultural y político anglófono. Si los anglófonos canadienses rechinan, también deben tener en cuenta que su país está por delante de *todas* las batallas por la diversidad cultural. En comparación, Estados Unidos no ha tenido tanto éxito en la administración de su multiculturalismo. Y aunque las relaciones entre Quebec y el Canadá anglófono no sean muy buenas, estos enfrentamientos tuvieron la utilidad de recordarnos que la batalla por la diversidad cultural es siempre dificultosa.

Aceptar cierta ampliación en los modos de pensar es a la vez una necesidad *y* una complicación inmensa, pero constituye probablemen-

te una condición indispensable para que, en un segundo momento, muchos pueblos no rechacen esa mundialización. En suma, hay que *elegir* entre la diversidad cultural, por compleja y costosa de administrar que sea, y la fuga hacia delante según una lógica en apariencia modernista y mundialista pero portadora, en realidad, de múltiples conflictos culturales.

Acciones a emprender

Ha habido un *contrasentido* en cuanto a la noción de aldea global. Durante 30 años se pensó que dicha aldea acercaría a los hombres debido a que las técnicas reducían las distancias geográficas. Pero sucedió lo contrario. Si la realidad de la convivencia cultural se impone es porque el mundo se ha vuelto finito, pequeño, sin posibilidad de salir de él, de ir más lejos, de escaparse. Mientras existía «la otra parte», así fuese fantasmática, la cuestión del Otro podía ser diferida. *El Otro era un objeto etnológico. En 50 años, el Otro pasó a ser una realidad sociológica.* El Otro, ayer lejano, es hoy un vecino. Está ahí, en la televisión, en nuestro edificio o en la calle. No hay ya «otra parte». *La aldea global no es una «liberación», es una coacción.* Aquí está toda la diferencia entre el enfoque técnico y el enfoque humano de la comunicación. Estar próximos y visibles los unos para los otros obliga a un auténtico esfuerzo de tolerancia, puesto que no nos parecemos. Aprender a convivir es fundamentalmente una apuesta política. Ante esta plataforma de hecho, se optó por lo más fácil, es decir, disponer de herramientas eficaces, pero ni siquiera ellas están repartidas igualitariamente en el mundo. El problema esencial, después, es el de la convivencia entre hombres y sociedades.

Salir de la descolonización

Es preciso romper el círculo vicioso de la culpa y la reparación. La metrópoli se muestra culpable en materia de descolonización y la mayoría de las veces no se atreve a oponerse por miedo a ser tildada de colonialista. Resultado: los ultramares resisten, frenan y demandan *reparación*. Reparación, arrepentimiento, culpa, estas tres palabras empastan el debate político. Es preciso abandonar el paradigma de la descolonización. El

ultramar tiene hoy tantos deberes como derechos, y la metrópoli debe asumir sus derechos y no solamente sus deberes.

El ultramar no es la Francia colonial en pequeño ni consiste en los restos de un imperio sepultado. Es una Francia distinta. En este aspecto, es preciso también dejar de lado la oposición entre ultramar y metrópoli. Desacralizar el ideal un tanto simple de la independencia y valorar lo que aportan otras experiencias como la autonomía, la soberanía compartida, la cooperación, el codesarrollo. Reconocer, también, la dificultad que tienen estas sociedades para tomar sus propias riendas y renunciar al asistencialismo. Por último, valorar los progresos *realizados en común*, como el surgimiento de una clase media y una clase dirigente de ultramar, sobre todo con aumento global del nivel de educación y conocimientos.

Abandonar la culpa de la descolonización es asimismo *detener esa carrera institucional* que, como hemos visto, no puede ahorrarse una reflexión política ni una experiencia social o una capacidad económica. Los estatutos pueden sancionar una evolución, pero no bastan para crearla, y la juridicidad, por útil que sea, no sustituirá la prueba de la historia. Por lo demás, si los estatutos tienen alguna utilidad, es sobre todo para las élites de ultramar que en medio siglo han aprendido cómo obtener todavía más sin que por ello nada cambie de veras.

Por otra parte, en ultramar el derecho es una realidad extremadamente interesante y asimismo muy poco valorada. La sucesión de leyes y estatutos en un lapso muy corto representa, en sí, un punto de lectura privilegiado para la evolución de las relaciones políticas y culturales entre el ultramar y la metrópoli. El derecho es un factor de cambio y, en caso de conflicto entre las comunidades o bien entre el Estado y las colectividades territoriales, permite aplacarlos recurriendo a procedimientos de arbitraje. Es finalmente un proceso de aprendizaje de la democracia. Existe en cambio un riesgo de «juridizar» demasiado a la sociedad en una fuga hacia delante estatutaria, como si el derecho sólo pudiera cambiar a la sociedad. Con la consecuencia complementaria de que el derecho concierne a una pequeña élite, de que estimula un enfoque forzosamente parcial de la realidad y de que no siempre mantiene lazos con las otras dimensiones de esta, en particular los derechos consuetudinarios, muy influyentes en ultramar.

En otro aspecto, si todo está demasiado institucionalizado, la *economía* aparece como el único factor *real* de cambio. Y se arriba a lo opuesto del fin buscado. Se pretende establecer entre la metrópoli y los ultramares

una solidaridad que vaya más allá de los intereses de la división internacional del trabajo y del capital; pero, a fuerza de pensar que el derecho puede dar lugar al cambio, vuelve a caerse, en la práctica, en el mismo *economicismo* que se buscaba evitar. Dicho en otras palabras, si se institucionalizan demasiado las relaciones entre ultramar y la metrópoli, se otorga un peso excesivo a la economía y, potencialmente, a la violencia de las relaciones sociales. Hay que encontrar un equilibrio del que el Estado debe ser garante, cuando no socio. Sus representantes deben mostrarse en todo caso más motivados, defender la referencia al interés general, representar la diversidad cultural y todo ello sin alentar en las colectividades el sentimiento de que pueden hacerlo todo. El ultramar tiene que ser capaz de obedecer a las reglas del *Estado de derecho*, y lanzarse él mismo contra la corrupción en los terrenos económicos, fiscales y jurídicos. Para hacerlo, le es preciso velar por que se instale una economía real. Cuando circula demasiado dinero, la pereza, el consumo y la corrupción proliferan y refuerzan las ideas de independencia en una sociedad que está *fuera* de la realidad en los planos institucional, económico y social. Ahora bien, el ultramar se las arregla de maravillas para obtener de París concesiones crecientes, y con mayor facilidad en tanto la culpa sigue siendo grande. Todo esto prepara las condiciones de un naufragio: una especie de *neorrealidad* generaría la sensación de que se trata de sociedades autónomas porque llevan un tren de vida elevado, pero, de hecho, este carece de conexión con la realidad. No es posible comprar la adhesión de los pueblos y culturas con un nivel de consumo, aunque allí todo el mundo reclame paridad con el Hexágono.

Desde este punto de vista, es importante pensar en defender el *pluralismo de la prensa*. RFO (Radio-télévision Française d'Outre-mer) cumple un papel significativo. Es un mediador de culturas y un espejo del ultramar, cuyo impacto la metrópoli subestima. Pero también hay que contar con TV5, única cadena francófona de televisión, RFI (Radio France Internacional), y sin duda France-Télévision y sus tres cadenas (France 2, France 3, France 5). El sector público, pero también el sector privado, pueden llegar a ser poderosos actores de la acción cultural.

Por otra parte, hay en conjunto muy poca prensa de oposición, las informaciones carecen en general de relieve y los ciudadanos son ignorados, totalmente reducidos a la condición de consumidores. Simétricamente, en París, la prensa *no se interesa nunca* en el ultramar, salvo en caso de conflictos sociales, de modificaciones en el orden institucional y de

viajes oficiales. ¿Qué diario o semanario contiene una sección *regular* y bien hecha sobre el ultramar? La misma pregunta vale para la radio y la televisión. ¿Por qué el periodismo de investigación, tan presto para manifestarse en la metrópoli, está tan ausente en ultramar? ¿Por qué no hay más estudios serios al margen de algunos relatos de enviados especiales que vacilan entre la denuncia rápida y la publi-crónica turística? Se cae una y otra vez en un conjunto de reproches del ultramar contra el Hexágono: falta de curiosidad, cultura del ultramar desfalleciente entre las élites, estereotipos y culpabilidad. No hay pluralismo para el ultramar, ni en este ni en la metrópoli.

A este esfuerzo de pluralismo en la prensa habría que agregarle otro por parte de la *clase política. Y esto de los dos lados*: no sólo por parte de los funcionarios metropolitanos para el ultramar, sino también en París. Hay más de 30 diputados y senadores, y más de 100 alcaldes de ultramar. ¿Cuándo intervienen en los debates nacionales? ¿Y qué aporta la clase política de ultramar a la *metrópoli* si sólo interviene para defender sus intereses? A la inversa, ¿qué hacen en ultramar los parlamentarios del Hexágono, fuera de unas pocas misiones precisas? Para salir de este atolladero es preciso emprender un trabajo sobre la historia, reconquistar una memoria del siglo XX, con sus luces y sombras. Recolectar antecedentes sobre las inmigraciones, las guerras, los acontecimientos, las familias. Volver también sobre una memoria colonial que pertenece a todos, reexaminar las *exposiciones coloniales y etnográficas* para comprender, a despecho del discurso de los metropolitanos, hasta qué punto el imperio colonial *moldeó la identidad* francesa más allá de lo que imaginamos. Un ejemplo: la exposición colonial de 1931 recibió ocho millones de visitantes, y 5.000 acudieron a la exposición crítica que se celebró simultáneamente. La memoria, que no debe impedir la construcción de una nueva historia, es un elemento indispensable de conocimiento mutuo. Revela que hay en Francia 22 museos sobre la guerra, pero ninguno sobre la colonización.

Hay que volver también sobre la *historia religiosa* en ultramar. Es verdad que las religiones cristianas causaron estragos, pero al mismo tiempo brindaron a estos pueblos los medios intelectuales para apropiarse de sus culturas permitiéndoles formular sus reivindicaciones. Por otra parte, las misiones no siempre estuvieron del lado del poder. Hay que evitar las generalizaciones apresuradas: los sacerdotes no son los obispos, y no todas las congregaciones obraron de la misma manera. Sea como

fuere, esta evangelización efectuada en uno o dos siglos es un patrimonio común al que es preciso pasar revista. Reapropiarse de esta historia que corre a lo largo de 300 años es más *útil* aún por cuanto Francia es *laica*. Ella puede justamente, a través de un diálogo auténtico entre la sociedad, la cultura y la religión, constituir un ejemplo y aportar así su ayuda a otros territorios, cercanos a las colectividades de ultramar y atravesados hoy por las guerras religiosas o los fundamentalismos.

Por último, ¿cómo hablar de convivencia cultural sin que exista un lugar para la memoria, los encuentros, los debates? Instalar una *casa de los ultramares*, o mejor varias casas, es un objetivo prioritario para asegurar este vínculo entre el pasado y el futuro. Esta realización es *tan* fundamental como el Gran Louvre o el Museo de Artes primitivas. Deberá ser posible hablar de todo: de las exploraciones a las conquistas, de las guerras de colonización a las de descolonización, de las religiones a la educación, de la salud a la alfabetización, de la corrupción a la formación de funcionarios. Si estas casas pudieran ser también *lugares de acogida* para toda una juventud de ultramar o de la francofonía, *Francia estaría a la altura de su pretensión de universalidad*. La apuesta política, cultural y comunicacional es tan fundamental como la creación de casas de la cultura, en 1960, por André Malraux.

Abandonar el angelismo identitario

También hay que saber guardar distancias: cuando se reifica la cultura o se la convierte en el principal argumento político, se cierne la amenaza de una identidad-cultural-refugio mientras que, por el contrario, hay que tratar de abrirse a una identidad cultural relacional. Los debates no deben culturizarse demasiado, pero sí introducir las dimensiones económica y social: en síntesis, es preciso socializar, no culturizar. *Socializar* la problemática de la identidad cultural no es solamente abandonar el cara a cara con París y ampliar el círculo con la cooperación y la francofonía: es también *examinar las contradicciones sociales existentes en el seno de las sociedades* de ultramar y de otras. Tales sociedades no son perfectas ni han sido simplemente «deformadas» por París. Es preciso crear un espacio público *en* las sociedades de ultramar; debe surgir una clase media capaz de administrar mejor las relaciones entre autóctonos, mestizos y otras comunidades, y capaz también de mirar de frente las múltiples formas de

discriminación social e incluso racial que existen simultáneamente. El racismo se encuentra por doquier. En síntesis, hay que *abandonar* un *angelismo identitario* que conduce fatalmente a la identidad-refugio. Con el ultramar, la cooperación y la francofonía, Francia tiene la oportunidad de contar con tres zonas culturales en las que se juega ya el *debate esencial* sobre la *identidad*, la *ciudadanía* y la *nacionalidad*. Con ese fin, deberán ser promovidas las universidades de la comunicación, lugar propicio para pensar las problemáticas de la comunidad, la nación, la etnicidad y la ciudadanía.

Esta apertura indispensable al otro vuelve cada vez más surrealista la negativa a otorgar el *derecho de voto*, por lo menos del municipal, a las comunidades de inmigrantes que viven desde hace mucho tiempo en el suelo nacional. Cuando por fin se termine con esta negativa, Europa, retrospectivamente, se avergonzará de haber tardado tanto. ¿Cómo puede hablarse *a la vez* de mundialización, de la necesidad de crear varios niveles de participación entre el extranjero y el ciudadano, y negar el derecho al voto como símbolo de cierta solidaridad y de atención a la diversidad cultural? Por otra parte, las élites cosmopolitas no pelearon nunca por ese *primer gesto de solidaridad* y respeto al otro que sería la extensión del derecho al voto. ¿Cómo hablar incesantemente de apertura sin ver que primero es necesario realizarla en la propia casa? Es posible a la vez abrir las condiciones de acogida cívica y reforzar las de acceso a la ciudadanía francesa. Por ejemplo, exigiendo un manejo mínimo de la lengua, un conocimiento histórico e institucional, así como un compromiso más o menos solemne. E instaurando igualmente una ceremonia de acceso a dicha ciudadanía. Ofrecer un «contrato de integración» es un camino posible. En cualquier caso, todo cuanto permita traducir los deseos de acoger y de preservar una identidad francesa, si esta es plural.

La apertura del ultramar a sus entornos es importante para generar solidaridades. Tal es el sentido de la creación, por Michel Rocard, de tres comisiones regionales: la Comisión de los Estados del Pacífico, la Asociación de Estados del Caribe y la Comisión del Océano Índico. A este trabajo se suman lazos con Europa que, a través de las regiones ultra periféricas (RUP) para los DOM, y de los países y territorios de ultramar (PTOM) para los TOM, son la oportunidad para otra expansión. Un tercer vínculo entre Europa y los países del ACP, es decir, las antiguas colonias europeas de Asia, el Caribe y el Pacífico, se establece a través de los acuerdos de Yaundé, Lomé y Cotonú.

¿Por qué evocar estos tres grandes tipos de agrupamiento? Para mostrar que ya están presentes las *condiciones* de una reflexión sobre la diversidad cultural y de una auténtica cooperación económica y científica. Estas plataformas balbuceantes, significativas y poco conocidas, pueden adquirir una mayor amplitud, en particular movilizando más a los jóvenes. La universidad de masas, que tiene dificultades para encontrar su lugar, puede cumplir en este aspecto un papel muy positivo: organizar intercambios de docentes y estudiantes, favorecer los contactos físicos, implementar las presencias personales como complemento de Internet y de los sistemas de información, multiplicar las becas estudiantiles y las residencias universitarias, hacer realmente de París un eje estudiantil de esa diversidad cultural, con verdaderas capacidades de acogida proporcionales a la apuesta cultural y política de la mundialización; además, enviar sistemáticamente estudiantes metropolitanos a ultramar a fin de generar auténticos lazos, y hacer un «Erasmus»* que esté a la altura del círculo más vasto, el de la francofonía. Creado en 1987, Erasmus movilizó un millón de estudiantes *en el interior* de Europa. Cabe imaginar lo que esto podría generar a escala de las tres zonas: el ultramar, la cooperación y la francofonía. Se podría recuperar también un sistema de voluntarios equivalente a la asistencia técnica (VAT) de otro tiempo, que permitía a los jóvenes prestar su servicio militar en el extranjero. Para emprender esta batalla por el conocimiento multicultural es también preciso descolonizar la francofonía, demasiado caracterizada por el estilo francés; valorar el papel de países que, como Quebec, lograron preservar una presencia francófona; multiplicar programas de televisión como los de Bernard Pivot,** que invitan a descubrir todos los planetas de la francofonía; asegurar más fácilmente el retorno a su tierra de las élites formadas en París; abrir más universidades ultramarinas para las ciencias sociales.

Curiosamente, la diversidad cultural es la gran fuerza del ultramar, mientras que las ciencias sociales están claramente subdesarrolladas en

* Dentro de un programa establecido por la Comunidad Europea para alentar la cooperación interuniversitaria, la sección «Erasmus» alienta y gestiona en particular los estudios en el extranjero. [*N. de la T.*]

** Afamado creador y conductor de programas televisivos culturales. En la actualidad, dirige y anima «Double jeu», programa de entrevistas a personalidades que, en todas partes del mundo, contribuyen a realzar el valor y la jerarquía de la lengua francesa. [*N. de la T.*]

comparación con las ciencias de la vida, la materia o la naturaleza. Los ultramares, la cooperación y la francofonía cubren todos los destinos del mundo, todos los continentes, todas las culturas, todas las civilizaciones. Sin embargo, la diversidad de modelos culturales es allí ampliamente desconocida. Estos países presentan condiciones excepcionales de cooperación e intercambio para la investigación y para las universidades, pues cuentan con los hombres, con la solidaridad de las lenguas, con las culturas y con la historia como lazos fundamentales. La investigación pública podría ser activada mucho más pues se reúnen en esas tierras, *a la vez*, las riquezas de la naturaleza, de la materia y de las sociedades.

Habría que pensar también en revisar los manuales escolares en el sentido de una visión menos nacional de la historia, más abierta a la diversidad cultural de los tres círculos de la identidad francófona.

La Unesco viene efectuando ya en este campo una labor concreta que no es suficientemente tenida en cuenta. También es preciso acentuar y mejorar la formación de los maestros con miras a profundizar la formación de las élites locales, favorecer las lenguas regionales y cruzar las experiencias con la metrópoli. Los jóvenes deben *también* poder desplazarse mucho. La juventud es la época de mayor apertura al mundo y al cruce de ideas, y la escuela es el lugar físico de todos los encuentros y todos los aprendizajes. Habría que valorar asimismo a los autores del ultramar y de la francofonía, tanto en los manuales escolares como en el espacio público francés, en el teatro o la televisión. La apertura que hallamos en el dominio *musical* no existe en las otras artes. Finalmente, los *medios de comunicación* pueden cumplir un papel esencial en la salida de la trampa identitaria.

La idea general es utilizar todas las posibilidades técnicas existentes para reducir la desemejanza Norte-Sur en el ámbito de la información y la cultura. No se debe privilegiar tal o cual sector y tal o cual soporte; hay que *hacer todo* en forma paralela: desarrollar los medios antiguos y los nuevos, la difusión de libros y filmes, de diarios y revistas; movilizar a la juventud y a todas las clases sociales.

El servicio público en materia de comunicación audiovisual es una garantía contra la invasión de imágenes extranjeras, pero también contra las tentaciones –que serán cada vez más numerosas– de medios locales creados por colectividades o sociedades capitalistas para acentuar la deriva comercial o el nacionalismo local.

Preservar, por lo demás, cierto *pluralismo mediático* es un objetivo central. Es preciso a la vez abrirse al exterior, respetar las identidades culturales y permanecer atentos a las mutaciones, sumamente rápidas, de estas sociedades. Todo va muy rápido en lo cultural, en lo demográfico, en lo social. Se atropella la tradición, se exacerba la modernidad, todo lo cual contribuye a la pérdida de referentes. Las radios y televisiones directamente ligadas a esas colectividades desempeñan un considerable papel de identidad relacional. Pero la metrópoli no se procura instrumentos suficientes en aras a una visión mundial de la comunicación. RFI, RFO y TV5 deberían estar mucho más presentes en la metrópoli, y los grandes medios nacionales deberían cubrir mucho mejor estas tres zonas, ultramar, cooperación y francofonía. En este momento la apertura mundial es excesivamente limitada, a despecho del papel sustancial que cumple la agencia de noticias AFP. Los diarios televisados de las grandes cadenas, recogidos por TV5, son en exceso hexagonales. Y la cooperación entre France-Télévision, RFO, RFI y TV5 es insuficiente. En realidad, Francia dispone de una red de comunicación mundial que vale mucho más que la actual dispersión institucional. Esta última es resultado de la historia, pero no está a la altura de los desafíos de la convivencia cultural.

Crear nuevos lazos

El *ultramar* con sus zonas regionales, la *cooperación*, *Europa* con el conjunto RUP, PTOM y ACP, y la *francofonía* atravesando estas tres zonas: toda esta serie debería hacer posible terminar con el falso enfrentamiento entre el centro y la periferia. Debería ser capaz de crear una *red* humana y de solidaridad que pueda agrupar, a su manera, pueblos y culturas francófonas. Una red, entre otras, que animaría un proyecto de diversidad cultural.

Esta red debe descansar sobre *dos condiciones:* por un lado, un mínimo de *confianza mutua*, cosa siempre difícil de lograr en las relaciones y más aún cuando se trata de la antigua potencia tutelar; por el otro, un *buen servicio de comunicación aéreo*, elemento esencial pero generalmente subestimado. De lo contrario, el sentimiento dominante es el de una *neocolonización*. La primera de las libertades es la de circular, sobre todo cuando los territorios están alejados. No se lo dice bastante: la actual traba para la

libertad de viajar debida a los elevados costos, sobre todo en las regiones ligadas a metrópolis distantes, es percibida como un factor de dominación cultural. Con mayor razón cuando los progresos en las técnicas de comunicación hacen más manifiesta aún la desproporción entre la dificultad para viajar físicamente y la facilidad para intercambiar mensajes. Cuanto más se comunica la gente, más ganas tiene de encontrarse y menos soporta esa traba a la primera de las libertades, la de circular.

La crisis del transporte aéreo internacional a partir del 11 de septiembre de 2001 refuerza las desigualdades, lo mismo que la persistencia de tarifas elevadas entre París, el ultramar, la cooperación y una parte de la francofonía. Hacer vivir estas tres zonas es, primeramente, asegurar en ellas buenas condiciones de transporte y a precios tales que los intercambios puedan hacerse *comunes y corrientes*. Hay una contradicción entre la lógica económica del transporte aéreo, los *low cost* con destino a países ricos, y tarifas elevadas para los países más pobres. Estamos en el meollo de las apuestas de la «otra» mundialización: la contradicción entre la lógica económica y la lógica cultural.

En realidad, construir vínculos entre varias identidades no significa abandonar la francesa, cuya adquisición, como hemos dicho, debería ser objeto de una ceremonia solemne. Esto significa también una descompartimentación en el funcionamiento del Estado, que sigue estando recortado en departamentos ministeriales, como si la mundialización no hubiese pasado nunca por ahí. ¡Tendría que haber, por ejemplo, más cooperación entre el Quai d'Orsay y el Ministerio de Ultramar, que se ignoran! Para no hablar de los ministerios de Economía, Cultura, Educación. Y la lista de todos los *vínculos* que no existen puede ser ampliada... Hay sin embargo competencias culturales notables que no son suficientemente utilizadas en el Quai d'Orsay o en el Ultramar, por ejemplo, y muchas condiciones de pericia y erudición ampliamente ignoradas por el mundo político y por las élites. Al mismo tiempo, el Estado no realiza ningún esfuerzo de formación intelectual y cultural suficiente para los agentes que se marchan a trabajar fuera de la metrópoli. Existe a la vez una competencia cultural y una memoria insuficientemente movilizadas, y no la suficiente formación histórica, antropológica y política como para comprender las apuestas de la diversidad cultural del ultramar, la cooperación y la francofonía. El «estropicio» llega incluso más lejos: los contactos entre los diplomáticos del Quai d'Orsay y los prefectos de ultramar, incluso cuando comparten la misma zona geográfica, no son fre-

cuentes. En síntesis, la *cooperación* en el seno del Estado no es un modelo de convivencia cultural.

¿Cuál es la apuesta de la francofonía? Trascender al menos el recorte entre las tres autoridades ministeriales del Quai d'Orsay, la Cooperación y el Ultramar. Es un poco como si Francia, a causa del recorte jurisdiccional actual, y el funcionamiento del Estado, se encontraran todavía en 1960. Se habla mucho de la reforma del Estado pero, por desgracia, nunca de aquello que podría instruir para la convivencia cultural: todo se orienta hacia la economía, y la cultura, tanto como la comunicación, se ven reducidas a la lógica económica. Volvemos a encontrarnos con la falta de preparación de las élites para abordar los gigantescos problemas planteados por la mundialización. Sólo el economicismo dominante, los estereotipos y la buena conciencia modernista impiden ver el papel que pueden desempeñar Francia y otros países en la construcción de la que hemos llamado tercera mundialización. La que concierne a la convivencia cultural, condición de la paz y la guerra para el siglo XXI.

Si queremos *resumir* las condiciones necesarias para la instauración de la convivencia cultural con los tres círculos del ultramar, las antiguas colonias y la francofonía, podemos decir que son cinco.

Primera, abandonar el círculo infernal culpa-reparación. El antiguo colonizador no es eternamente culpable y no hay fundamento para que los pueblos colonizados reproduzcan indefinidamente una lógica de reparación.

Segunda, no hay convivencia posible sin aceptación de derechos y deberes mutuos y sin aceptación del marco republicano común. Aceptar o no aceptar permanecer ligado a la República, a Francia y a Europa es la condición de todo intercambio auténtico futuro.

Tercera, abandonar la lógica de la descolonización. A la vez con respecto al contencioso infinitamente repetido que mencionábamos poco antes y para reexaminar la idea de independencia. La experiencia prueba que, para pequeñas colectividades, una independencia política sin independencia económica es mucho más peligrosa que benéfica. En cambio, preservar la identidad cultural aparece como una apuesta mucho más importante que la de la independencia política, y pasa a menudo por la sanción de un estatuto de autonomía.

Cuarta, no hay autonomía sin alguna capacidad de desarrollo económico autónomo, lo que supone especialmente anudar relaciones con los países limítrofes y no limitarse a las economías de consumo.

Quinta, no hay desarrollo auténtico sin revisión de los estereotipos. Los blancos no son más racionales ni más desarrollados que los otros; a la inversa, ser negro o mestizo no da sistemáticamente la razón ni la quita en la misma forma. Acercarse es, ante todo, reexaminar todas las palabras, todos los esquemas que durante muchísimo tiempo permitieron que las comunidades no intercambiaran entre sí, se mantuvieran a distancia y desconfiaran unas de otras. Esta condición es, sin duda, la más importante para el futuro.

Bibliografía

Abenon, I.-R. 1992. *Petite Histoire de la Guadeloupe*. París, L'Harmattan.

Agniel, G. y Pimont, Y. 1997. *Le Pacifique*. París, PUF.

Albert, C. 1999. *Francophonie et identités culturelles*. París, Karthala.

Al Wardi, J. 1998. *Tahiti et la France. Le partage du pouvoir*. París, L'Harmattan.

Antilles. 1984. *Espoirs et déchirfements de l'âme créole*. París, Autrement.

Atlas de guerres. Les guerres des empires britanique, français, ottoman, russe. 2002. París, Autrement.

Audrerie, D. 2000. *Protection du patrimoine culturel dans les pays francophones*. París, Estem y Beirut, Agence universitaire de la francophonie.

Barbançon, L.-J. 1992. *Le Pays du non-dit. Regards sur la Nouvelle-Calédonie*. La Mothe-Achard, Presse Offset.

Baré, J.-F. 1987. *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti-post-européen*. París, Orstom.

Bastien, D. (comp.). 1999. *Antilles*. París, Autrement.

Belorgey, F. y Bertrand, G. 1994. *Les DOM-TOM*. París, La Découverte.

Bensa, A. 1998. *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*. Gallimard, «Découvertes».

— 2000. *Ethnologie et architecture. Le Centre culturel Jean-Marie Tjibaou. Une réalisation de Renzo Piano*. París, Adam Biro.

Bensa, A. y Leblic, I. (comps.). 2000. *En pays Kanak*. París, MSH.

Bernabé, J. 1997. *L'Identité Guayanaise en question*. Ibis Rouge, Kourou, Presses universitaires créoles.

Blanchard, P. y Lemaire, S. 2003. *Culture coloniale. La France conquise par son empire, 1871-1931*. París, Autrement.

Bonnemaison, J. 1987. *L'Arbre et la pirogue, Travaux et documents*, n° 207. París, Orstom.

Bruné, P. 1996. *Mon Dieu, que vous êtes français. Essais sur la décolonisation par assimilation. Martinique, Guadeloupe, Guyane, Réunion*. France-Empire.

Burac, M. (comp.). 1994. *Guadeoupe, Martinique et Guyane dans le monde américain. Réalisations d'hier, mutations d'aujourd'hui, perspectives*. París, Karthala-Géode.

Calle, DDE, DRAC. 2000. *Espace public, espace de vie*. La Reunion, s.c.

Césari, J. 1998. *Musulmans et républicains, les jeunes, l'Islam et la France*. París, Complexes.

Chamoiseau, P. 1993. *Une enfance créole*. París, Gallimard.

Champion, B. (comp.). 1995. *L'Étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino. Madagascar,*

Tahiti, Insulinde, Monde Swahili, Comores, Réunion. La Reunión, Université de la Réunion, Océans ed.
Chaudenson, R. 1979. *Les Créoles français*. París, Nathan.
Chesneaux, J. y de Marcmellan, N. 1992. *La France dans le Pacifique. De Bougainville à Mururoa*. París, La Découverte.
Colectivo. 1994. *Être Caldoche aujourd'hui*. Numea, Ile de Lumière.
Colectivo. 1990. *Histoire de la France coloniale*. París, Armand Colin.
Colombani, J.-M. 1999. *Double Calédonie. D'une utopie à l'autre*. París, Denoël.
Combeau, Y.; Fuma, S. y Maestri, S. 2001. *Histoire de la Réunion. De la colonie à la région*. París, Nathan-Sedes.
Commission consultative nationale des droits de l'homme. 2002 (anual). *La lutte contre le racisme et la xénophobie*. París, La Documentation française.
Decker, P. de. 1994. *Le Peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle*. París, L'Harmattan.
Decker, P. de y Kuntz, L. 1998. *La Bataille de la coutume*. París, L'Harmattan.
Delbos, G. 1993. *L'Eglise catholique en Nouvelle-Calédonie*. París, Desclée de Brouwer.
Doumenge, F. 1966. *L'Homme dans le Pacifique Sud*. París, Société des océanistes.
Doumenge, J.-P. 2000. *L'Outre-mer français*, 1. París, Armand Colin.
Dumont, P. y Santodomingo, C. 2002. *Coexistence des langues dans l'espace francophone*. Beirut, Agence universitaire de la francophonie.
Entretiens d'Oudinot. 2002. *Outre-mers, notre monde*. París, Autrement.
Ethnologie française. 2002. «Outre-mers: statuts, cultures, devenirs», n° 4. París, PUF.
Faberon, J.-Y. y Gautier, Y. (comps.). 1999. *Identité, nationalité, citoyenneté, outre-mer*. París, Cheam.
Faberon, J.-Y. (comp.) et al. 2001. *La Loi d'orientation pour l'OM de décembre 2000*. Marsella, Presses universitaires de Aix-Marseille.
Fanon, F. 1952, reed. «Folio». *Peau-noire, masques blancs*. París, Folio.
Ferro, M. 1994. *Histoire des colonisations, des conquêtes aux indépendances*. París, Seuil.
Fremeaux, J. 2002. *Les Empires coloniaux dans le processus de la mondialisation*. París, Maisonneuve et Larose.
Gayraud, J.-F. y Sénat, D. 2002. *Le Terrorisme*. París, PUF.
Gilles, B. y Toullelan, P.-Y. 1999. *De la conquête à l'exode*, 2 t. Papeete, Au vent des îles.
Gomane, J.-P. 1988. *Les Marins et l'outre-mer*. París, Denoël.
Gorode, D. y Kurtovitch, N. 1999. *Dire le vrai*. Numea, Grain de Sable.
Guedon, J.-C. 1997. *Quelle francophonie pour le XXI siècle?* París, Karthala.
Guiart, J. 1983. *La terre est le sang du monde. La confrontation entre Blancs et Noirs dans le Pacifique Sud français*. París, Anthropos.
Guiart, J. 2002. *Sociétés canaques. Idées fausses, idées vraies*. Numea, Le Poche à la voile.
Hamelin, C. y Wittersheim, E. (comps.). 2001. *La Tradition et l'Etat. Eglises, pouvoirs et politique culturelle dans le Pacifique*. París, L'Harmattan.
Haut Conseil à l'Intégration. 1993. *L'Intégration à la française*. 10-18.
Haut Conseil à l'Intégration. 1998. «Lutter contre les discriminations. Faire respecter le principe d'égalité», en *Rapport au Premier ministre*. París, La Documentation française.
Hermès. 2001. *Stéréotypes dans les relations Nord-Sud*. París, CNRS.
Hermès. 2002. *La France et les outre-mers, l'enjeu multiculturel*, n° 32-33. París, CNRS.
Hodeir, C. y Pierre, M. 1991. *L'Exposition coloniale*. Bruselas, Complexe.

Lafleur, J. 2000. *L'Assiégé. 25 ans d'une politique. Une histoire partagée avec la Nouvelle-Calédonie*. París, Plon.

Lara, O.-B. 1998. *De l'oubli à l'histoire. Espace et identité caraïbe: Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*. París, Maisonneuve et Larose.

Le Bourdiec, P. (comp.). 1994. *Géo-pacifique des espaces français*. Numea, UFP.

Lecourt, D. et al. 1997. *Aux sources de la culture française*. París, La Découverte.

Leenhart, M. 1986. *Gens de la Grande Terre*. París, Gallimard. Reed. Numea, Le Lagon.

Le Moigne, G. y Lebon, A. 2002. *L'Immigration en France*. París, PUF.

Liauzu, C. y J. 2002. *Quand on chantait les colonies. Colonisation et culture populaire. De 1830 à nos jours*. París, Syllepse.

Maestri, E. 1994. *Les Iles du sud-ouest de l'océan Indien et la France de 1815 à nos jours*. París, L'Harmattan.

Malau, A. ; Takasi, A. y Angleviel, F. 1999. *Wallis-et-Futuna*. Numea, Ile de Lumière.

Mathieu, J.-L. 1995. *La Nouvelle-Calédonie*. París, PUF.

Mazellier, Ph. 1979. *De l'atome à l'autonomie*. Papeete, Hibiscus.

Ngoupandé, J.-P. 2002. *L'Afrique sans la France, histoire d'un divorce consommé*. París, Albin Michel.

Nicolas, A. 1998. *Histoire de la Martinique*. París, L'Harmattan.

Nicole, R.-M. 1996. *Noirs, cafres et créoles: études de la représentation du non-Blanc réunionnais*. París, L'Harmattan.

Organisation internationale francophone. 2000. *Francophonie, monde arabe. Un dialogue de cultures*.

Pimont, Y. 1994. *Les Territoires d'outre-mer*. París, PUF.

Ping, J. 2002. *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique*. París, L'Harmattan.

Plenel, E. y Rollet, A. 1988. *Mourir à Ouvéa*. París, La Découverte-Le Monde.

Poirine, B. 1996. *Tahiti. Stratégie pour l'après-nucléaire*. París, L'Harmattan.

Préville, G. 1994. *De l'empire français à la décolonisation*. París, Hachette.

Regnault, J.-M. 1995. *Des partis et des hommes en Polynésie française*. Papeete, Hacre.

Regour, S. 2002. *L'Exception culturelle*. París, PUF.

Rigo, B. 1997. *Lieux-dits d'un malentendu culturel. Analyse anthropologique et différence du discours accidentel sur l'altérité polynésienne*. Tahití, Au vent des îles.

Rosanvallon, P. 1998. *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. París, Gallimard.

Ruscio, A. *Que la France était belle au temps des colonies. Anthologie des chansons coloniales et exotiques françaises*. París, Maisonneuve et Larose.

Saura, B. 1993. *Politique et religion à Tahiti*. Tahití, Polymages-Scoop.

Senes, J. 1985. *La Vie en Nouvelle-Calédonie de 1850 à nos jours*. París, Hachette.

Scemla, J.-J. 1994. *Le Voyage en Polynésie. Anthologie des voyageurs occidentaux, de Cook à Segalen*. París, Laffont.

Taobie, J. ; Meynier, G. et al. 1990. *Histoire de la France coloniale*. París, Albin Michel.

Taffin, D. (comp.). 2000. *Du musée colonial aux musées des cultures du monde* (actes du colloque organisé par le musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie et le centre Georges-Pompidou). París, Maisonneuve et Larose.

Tcherkezoff, S. y Douaire-Marsandon, F. (comps.). 1998. *Le Pacifique Sud contemporain. Identités et transformations culturelles*. París, CNRS.

Tjibaou, J.-M. 1996. *La Présence kanak*, edición establecida y presentada por A. Bensa y E. Witterscheim. París, Odile Jacob.

Toussaint, A. 1961. *Histoire de l'océan Indien*. París, PUF.
Tribalat, M. 1995. *Faivre-France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*. París, La Découverte.
Vergès, F. 1999. *Monsters and Revolutionnaires*. Durham, NC, Duke University Press.
— 2001. *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale*. París, Albin Michel.
Viet, V. 1998. *La France immigrée, construction d'une politique. 1914-1997*. París, Fayard.
Weil, P. 2002. *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française de la Révolution à nos jours*. París, Grasset.

5

¿Y qué hace Europa?

Europa es la primera experiencia democrática de convivencia cultural en tiempo real. Como suele pasar en la historia, esta aventura transcurre en una semiinconciencia. La construcción económica es tan difícil, para no hablar de los peligros inherentes a la admisión de nuevos estados miembro, que todo cuanto concierne a la cultura es dejado para después.

Tal vez sea mejor así porque, si cada cual sabe que se necesitaron muchísimos factores culturales *comunes* para recorrer tanto camino en 50 años, cada cual sabe también que las diferencias culturales son simultáneamente tan profundas que, por ahora, es mejor contentarse con aproximaciones imperfectas. Ello, aun cuando la extensión de 15 a 25 países con ocho países de Europa del Este (Lituania, Letonia, Estonia, Polonia, República Checa, República Eslovaca, Eslovenia, Hungría), Chipre y Malta, a la espera de Bulgaria, Rumania y, es de desear, Turquía, relanza la necesidad radical de ese debate.

La diversidad cultural hace al *meollo* del proyecto europeo. Ella le confiere su grandeza y, si tiene éxito, su valor de ejemplo. Al margen de referencias religiosas comunes, de la adhesión a cierto modelo de racionalidad y a la filosofía de los Derechos del Hombre, todo separa a los pueblos europeos. De las lenguas a la historia, pasando por las visiones del mundo, las diferencias son considerables y el desafío de este proyecto es intentar, después de un siglo XX sangriento, acercar a estos pueblos y hacerlos cooperar.

En todo caso, reflexionar sobre la apuesta de la convivencia cultural en el plano mundial es dar de inmediato con la plataforma de Europa: ¿pueden los hombres convivir más allá de todo cuanto los separa, adhiriendo a cierto número de valores democráticos y respetando las iden-

tidades culturales de unos y otros? Si Europa gana esa apuesta, a pesar o a causa de una historia particularmente sangrienta, será una lección de optimismo político para el resto del mundo. A la inversa, si la apuesta se pierde, la idea misma de convivencia cultural resultará difícilmente creíble.

Este desafío gigantesco es una suerte de retorno de la historia. Europa conquistó el mundo entre los siglos XVI y XIX, y lo dominó durante 300 años hasta que las dos guerras mundiales trastocaron el orden de las cosas. En cierto modo es como si, después de tres siglos de avances científicos, técnicos y humanos pero también de explotación, destrucciones individuales, sociales y culturales, Europa estuviese entrando en una *nueva historia* para organizar *otra mundialización*, no la de los mercados sino una mundialización que en realidad tome por la cintura las violentas cuestiones de la convivencia cultural. Sabiendo que hay aquí un doble escollo: la búsqueda de los derechos del hombre a la que Europa se consagra con tanto ahínco, no debe hacer olvidar que la historia implica siempre un mínimo de irracionalidad e invención. El ideal democrático podría triunfar pero a la vez sucumbir a una suerte de *reificación democrática*. El segundo escollo, finalmente complementario del primero, consiste en que un triunfo absoluto de la diversidad cultural podría conducir a nuevos irredentismos, toda vez que los derechos culturales de unos no estarían secundados por ningún deber hacia los otros: la *reificación cultural* como fase suprema de la democracia...

En apariencia, es un tanto insólito temer la victoria de la democracia cultural cuando observamos, a escala del mundo, los estragos causados por las tiranías y, particularmente en Europa, el espectáculo de las guerras de Yugoslavia y Chechenia: está claro que, en la actualidad, Europa no ha alcanzado aún la instauración de un Estado de derecho para todos. Y la inmigración clandestina, al igual que la prostitución, prueban también que el respeto de los Derechos del Hombre está lejos de ser un valor aceptado por todos.

Pero, con todo, el pequeño número de países democráticos que existen en el mundo no impide meditar sobre las contradicciones de la democracia, allí donde existe. Con el desafío de la convivencia cultural como condición de la mundialización, el siglo XXI relanza, en todo caso, esa reflexión teórica y política. *Es preciso defender el universalismo democrático y a la vez respetar las diversidades históricas*. Construir la Europa política y cultural tras haber construido la Europa económica será un

«estreno» mundial. Ninguna experiencia histórica se ha realizado en estas condiciones. La edificación de Estados Unidos, presentada a menudo –erróneamente– como similar, se efectuó en forma más lenta, con apuestas demográficas más limitadas y, sobre todo, con más violencia. Si Estados Unidos llegó a ser una sociedad democrática, fue tras eliminar primero a quienes habitaban el territorio y obligar a los inmigrantes a abandonar *todas* sus identidades culturales y lingüísticas para hacerse «estadounidenses». No hay nada comparable en Europa. Aquí se trata de pueblos y no de individuos, la escala es mucho más vasta, el ritmo mucho más rápido y, sobre todo, está la condición de que este nuevo espacio político, económico y cultural no implique el fin de las identidades culturales sino, por el contrario, su salvaguarda; y todo ello en forma democrática y transparente, con pueblos de larga edad, cultos y politizados...

Todo es original, pues, en la cuestión de la convivencia cultural en Europa. *¿Mi hipótesis?* Los «ultramares» de este continente son una oportunidad para que construya su convivencia cultural *propia*. A través de sus historias coloniales, como las de Francia, Gran Bretaña, España, Portugal, Países Bajos..., Europa tiene múltiples raíces mundiales y estas pueden convertirse en una *carta de triunfo* para el logro de dicha convivencia.

He aquí un segundo retorno de la historia. Europa dominó a esos pueblos durante siglos sin haber pedido jamás su acuerdo. De esto resulta también una historia común de solidaridad que, después de la descolonización, permite dar comienzo a una historia distinta.

El rodeo por el ultramar es el medio para ayudar a Europa a pensar su propia convivencia cultural. La contrapartida de la ayuda prestada por Europa a esos territorios es, evidentemente, que tengan con ella una relación privilegiada. Esto es, además, lo que sucede en las relaciones de dichas colectividades con la Unión europea, a través de los estatutos de RUP (regiones ultraperiféricas), PTOM (países y territorios de ultramar) y ACP (países de Asia, Caribe, Pacífico).

¿Utopía? No más que el desafío con el que el mundo va a confrontarse, el de aprender a convivir pacíficamente con sociedades, culturas y religiones a las que todo separa. *En síntesis, la diversidad del ultramar es una oportunidad para pensar la diversidad de Europa misma.* El rodeo por los ultramares es un atajo para experimentar la convivencia cultural *en su propio seno*. Los ultramares se cobijan detrás de Europa, y en los acuerdos de cooperación encuentran un medio para afrontar la mundialización, con

la desregulación y sus nuevas desigualdades. Europa aprende a respetar sus diferencias al percibirlas en los territorios ultramarinos a los que está ligada.

Los ultramares le dan también una lección de modestia. Europa es quizás una gran potencia económica, pero debe mantenerse prudente en el plano de la plataforma cultural. Por eso este desafío de la convivencia es fundamentalmente democrático. Frente a él no hay culturas «grandes» o «pequeñas», hay simplemente culturas, todas ellas iguales, con las que es preciso llegar a convivir en el respeto mutuo.

La difícil prueba del diálogo intercultural

Los padres fundadores de Europa tuvieron razón para no empezar por la cultura sino por la economía. Con la cultura, los europeos habrían seguido peleándose, mientras que con la economía se han acercado. Si los hombres están dispuestos a morir por algo, es finalmente por la libertad, por Dios, por la democracia, es decir, por los valores.

La Europa política nos pone entre la espada y la pared, aun si cada uno –y es normal– deja para después la difícil prueba del diálogo intercultural. *La experiencia de Europa es simple:* tratar de hacer la mayor cantidad de cosas en común en el plano económico o social, institucional y político, dejando para después la difícil prueba del diálogo cultural. La economía es, indudablemente, un punto de partida: se ve a las claras, por ejemplo, de qué modo con la zona del euro está en juego mucho más que una simple unidad monetaria. Para los ultramares, en especial, es un contrapeso valioso al liberalismo y un factor de estabilidad y de identidad relacional. Si tomamos el caso de Francia, el hecho de que el euro esté presente en las Antillas, en el Océano Índico, y es de desear que lo esté mañana en el Pacífico, expresa no solamente un fuerte vínculo con la metrópoli sino también con Europa y con cierto modelo de mundialización que va más allá de la estricta economía. Así pues, la economía puede ser vivida como una etapa hacia esa «otra» mundialización que será preciso llevar a buen puerto.

Los desequilibrios causados por la globalización, acentuados por la mediatización, van a hacer visibles los desafíos culturales y por tanto políticos, y obligarán también a plantear la cuestión de la convivencia. De ahí que la experiencia europea pueda ser útil para todos y alcanzar cier-

ta dimensión de lo universal, aun cuando todo esto se efectúe de manera empírica y modesta. Lo que está aquí en juego es la constitución de una identidad cultural relacional, pues *el proyecto mismo de Europa veda la identidad-refugio*. No se trata de replegarse sobre sí mismo sino de cooperar con los otros, y no solamente con los 25 países de la Unión sino también con las fronteras del Este y del Sur. Con Europa, el aislacionismo es difícil, situación marcadamente diferente de la de Estados Unidos, por ejemplo, que siempre puede tener la tentación del repliegue. Europa está condenada a la apertura y a la relación al mismo tiempo que a la obligación de respetar las identidades culturales, perceptibles de entrada sobre todo por el hecho de que allí no se habla la misma lengua. Los europeos no se dan cuenta de que su diversidad lingüística es en realidad una formidable ventaja: la cotidiana recordación de que hay que hacer esfuerzos para entenderse.

Europa es también la prueba, tamaño natural, de que no basta informar para convencer. No sólo a causa de la diversidad lingüística sino del hecho de que los receptores son testarudos. Por más que se diga a estos pueblos todo lo que se quiera, no aceptarán sino lo que quieren ellos mismos, lo cual recuerda, por si hacía falta, la total autonomía del receptor en la comunicación.

Así pues, la primera tarea cultural a efectuar es admitir, desde el punto de vista de la diversidad cultural, que no hay ninguna relación directa entre el volumen de información sobre Europa y la adhesión a ella. En Europa no hay continuidad entre el espacio común, el espacio público y el espacio político. La Europa económica ha creado un *espacio común* y la Europa política tecnocrática ha creado un *espacio político* para unos pocos millares de personas. El tránsito a la Europa democrática supone la existencia de un *espacio público* en el que se expresen y debatan contradictoriamente los argumentos referidos al combate político común. No hemos llegado a eso, no sólo a causa de las lenguas sino también de la falta de referencias comúnmente compartidas.

La Europa política supone la lenta instalación de un espacio público que permita abordar las cuestiones de la convivencia cultural. Las *opiniones públicas* irán teniendo cada vez más importancia, y aunque esto no signifique el surgimiento de un espacio público común, no impedirá la existencia de 15 espacios públicos –y mañana muchos más– con su historia, sus ideologías, sus tradiciones, de ningún modo homologables a lo que dicen los institutos de sondeo.

Nada más sospechoso que esta industria de la encuesta que prospera en el plano europeo suponiendo resueltos los problemas de convivencia cultural como las relaciones entre religiones, tradiciones, sociedades y opciones políticas. Los diferentes «barómetros» de la opinión pública utilizados desde hace varios años por los tecnócratas europeos no sirven de mucho, salvo para tranquilizarlos e ilusionarlos con la idea de que los pueblos están en fase con ellos. Si hay un terreno en el que es patente la desatención a la diversidad cultural en el seno de Europa, es en esta falta de cuestionamiento acerca de las *diferencias* en la estructuración de las opiniones públicas. Todo es referido al campo de las encuestas, como en los espacios públicos nacionales. Pero aquí los ciudadanos y los actores disponen de códigos culturales comunes para completar o contradecir dichos sondeos. En el plano europeo no existe *ningún* elemento común capaz de hacer pensar que la misma cuestión será comprendida de la misma manera y que las visiones del mundo son coincidentes. El que se contente con esos barómetros vivirá la experiencia de una *neorrealidad* que volará en pedazos al primer obstáculo. Meditar sobre la opinión pública europea exige muchos esfuerzos teóricos que será preciso realizar de todas maneras, por el lado de los imaginarios, de las representaciones, de los estereotipos, de las lógicas argumentativas...

Para lograrlo, Europa debe tener una visión *más amplia y dinámica* de la cultura, una visión que integre los patrimonios y tradiciones pero también los elementos dinámicos de la modernidad en su conjunto. Concepción que, en cualquier caso, se distingue de la representación ofrecida al respecto por sus industrias culturales.

De hecho, la diversidad cultural europea, difícil de aprehender, engloba lo que en general aparece distinguido en toda definición de la cultura, es decir, tres círculos cada vez más amplios: la cultura *patrimonial* en el sentido francés, o sea lo que es considerado como cultural; los *modos de vida* en la concepción más británica; la idea de *civilización* en la referencia alemana. Dado que la diversidad cultural abarca estos tres registros, será forzoso tomar «un gran angular» para observarla.

De la misma manera, la ampliación de Europa obligará a tener mucho más en cuenta el Islam y la ortodoxia que moldean la cultura, la sociedad y la política de muchos países. El mundo eslavo y el mundo musulmán no sólo son vecinos cercanos, también forman parte activa de Europa, lo cual ensancha considerablemente la perspectiva respecto al eje de la liga hanseática, que fue el pivote de su primera construcción.

Los riesgos de la eurocracia

La dificultad de la convivencia cultural no proviene solamente de la ampliación de la cultura, también está dada por el hecho de que las poblaciones europeas de alto nivel de ingresos y educación soportarán cada vez menos la *eurocracia*. Los tecnócratas europeos, que están seguros de traer «el progreso» incluso contra los pueblos «conservadores» y friolentos, no se percatan del poderoso rechazo que inspiran. Puesto que todavía no hay «comunicación» de un país al otro sobre el tema, estos tecnócratas no ven venir el peligro. Pero ¡cuidado con los levantamientos antitecnocráticos, que empezarán en cualquier momento! Más aún cuando los eurócratas no podrán tratar a los europeos en su conjunto como a los agricultores, los campesinos, los pescadores, los metalúrgicos... Ni podrán pensar que con un poco más de comunicación, interactividades, redes y notas electrónicas, los europeos adherirán más a Europa. En materia de comunicación política, los políticos siguen fijados al modelo más vetusto: creer que basta hablar de Europa para que esta surja de veras en la mente de los ciudadanos, viejo modelo del ganso engordado...

La postura tecnocrática puede llegar a ser criticada en tres tiempos: primero, un fuerte movimiento *antitecnocrático;* luego, resurgimiento del esquema *populista;* finalmente, un verdadero *movimiento antieuropeo* que jamás existió realmente.

Lo que está en tela de juicio es el «estilo tecno», con esa suficiencia que dan los trajes grises y los autos de funcionario y más aún esa pretensión de ser competentes para todo. Si el estilo tecnocrático es medianamente soportado en los estados nacionales, es porque en ellos existen también otros códigos sociales y culturales que lo relativizan. Nada hay en Europa, por el momento, que posibilite esa puesta a distancia. Dicho estilo pasa a ser entonces la única cultura común. ¿Cómo imaginar que seguirá indiscutido mucho tiempo más? No cabe duda de que esta manera de situarse, de hablar, de argumentar será puesta en entredicho. La diversidad cultural, la inmensidad de las apuestas y desafíos, los riesgos crecientes de incomunicación no pueden resumirse de ningún modo en el estilo tecnocrático copiado de los estados nacionales, adecuado tal vez para la Europa tecnocrática pero no para el desafío de la Europa política.

Más aún, la mundialización de la información favorece su rechazo: del FMI al Banco Mundial, pasando por los G8 y Bruselas, *todos tienen el mismo estilo*, la misma manera de hacer creer que todo está controlado

mientras que nada lo está. La fuerza ascendente de las clases medias se traduce en un espíritu crítico mucho más agudo que el de hace 30 años. ¿A qué se debe entonces que esos eurócratas hablen con tanta seguridad, cuando todo el mundo ha visto con cuánta frecuencia se equivocan a escala de los estados nacionales? No ven venir nada por el lado de la historia y descalifican con demasiada facilidad a los que no siguen la norma. Pero con el pasaje a la Europa democrática, es decir, la del sufragio universal, nadie detenta ya, *a priori*, el sentido de la historia. Lo paradójico está en que muchos de esos tecnócratas son verdaderos militantes de la causa europea, pero por ahora Europa no ha sabido inventar ningún estilo que los distinga de las élites nacionales.

La tentación populista

En este contexto, no puede sorprender que crezca en Europa una desconfianza cada vez menos disimulada hacia las directivas de Bruselas, vividas como otras tantas órdenes arbitrarias. No puede sorprender, pues, el surgimiento de un populismo sin complejos que no siempre se sabe interpretar.

El populismo, en efecto, es actualmente el punto ciego de Europa. Sobre 15 países, en 11 los partidos o movimientos populistas disponen de una influencia y a veces de una representación política fuerte. Pero como el populismo mezcla las cartas izquierda-derecha, no se reflexiona a su respecto y se lo confunde hasta la caricatura con el pensamiento de la extrema derecha. Identificarlo con esta última es precisamente «tranquilizador» por cuanto, si existe una reflexión política contra el fascismo, en cambio es mucho más escasa frente al populismo.

Lo primero que se debe hacer es cesar de descalificarlo, sobre todo en Europa, donde surge en países con alto nivel de cultura y politización. El populismo emerge de todos modos en contextos históricos y políticos muy diferentes: desde las tendencias bonapartistas en la Francia de finales del siglo XIX hasta los movimientos populistas de «izquierda» más recientes, pasando por América Latina y Medio Oriente... No es posible reducirlo a una única lógica. Adopta múltiples formas, reclama una cartografía honesta, jamás surge de la nada y constituye un modelo político muy complejo, muy alejado de los escasos estereotipos en que se lo acantona.

La descalificación de que es objeto resulta profundamente chocante para los ciudadanos, como si se los acusara de pensar «mal», de no ser lúcidos en sus posturas. ¿Por qué sería el electorado populista más inmaduro, más reaccionario y más manejable que el electorado clásico de la izquierda y la derecha? En realidad, *la falta de reflexión sobre el populismo es el síntoma de una falta de reflexión de Europa sobre sí misma* y sobre la importancia de los datos culturales que permiten comprender los traspiés políticos inesperados.

Hay que evitar en primer término las equiparaciones: populismo no es sinónimo de extrema derecha ni de nacionalismo, ni tampoco forzamiento de identidad cultural-refugio, aunque haya elementos de todo eso. No debe verse en él un *exceso* de identidad, sino a menudo una reacción contra el hecho de que la identidad, cultural o nacional, *no es tenida en cuenta lo suficiente*. Hoy en día, en el discurso político de Europa no se habla más que de la «superación» de las naciones, de la globalización y del triunfo del pensamiento modernista-tecnocrático, anti-identitario. El populismo es en particular una de las formas de afirmación de la identidad cultural o nacional, cuando esta no es bien entendida. Aunque sea a menudo un pensamiento hostil al Estado, es también un rechazo al Estado organizado sobre una base étnica, tentación que existió muchas veces en la historia. Es sin duda una búsqueda de identidad, pero integra *siempre* otros valores económicos y sociales para no tener que hallar en lo étnico la solución a esas reivindicaciones.

La guerra de Yugoslavia mostró a las claras los atolladeros a que conduce la base identitaria étnica. El populismo no es sinónimo de exclusión étnica justamente porque apunta a *reunir* grupos socioculturales más allá de todo cuanto los separa. Él está en el agrupamiento, no en la exclusión. El populismo relanza a su manera una reflexión sobre identidad e integración y sobre los diferentes modelos políticos nacionales que, en Europa, van del comunitarismo esclarecido al universalismo adaptado.

Por último, otra idea falsa, el populismo no está directamente ligado a sectores desfavorecidos e incluso populares que habrían perdido sus referentes. Expresa sobre todo el rechazo de sectores muchas veces próximos a las clases medias que no soportan más el chantaje a la modernidad, ni el discurso naturalmente legítimo de los «de arriba». Por otra parte, hoy en día hay que hacer una apuesta más audaz sobre el papel que pueden cumplir las *clases medias*. Su surgimiento constituye uno de los grandes progresos del siglo XX, que no se mide solamente por un cri-

terio económico y social sino también en el plano del conocimiento y la cultura. Las clases medias son las que poseen los recursos culturales y la sensibilidad para abordar la cuestión de la diversidad. Y la parte del mundo donde estas clases medias son a la vez más numerosas y mejor establecidas es, sin duda, Europa. Lo repetimos: las *clases medias son el símbolo de la democracia de masas*. En la historia de la política, y pese a la indiferencia de las élites, más preocupadas por defender sus intereses que por extender el sistema democrático, la democracia de masas es un *inmenso* progreso. Valorar a las clases medias es un medio para escapar a la tentación populista, que por su parte es también una manera de resolver el problema de la convivencia cultural.

El populismo suele ser una reacción antitecnocrática que expresa también la importancia creciente de la dupla identidad cultural-identidad política. Su surgimiento simultáneo en países *diferentes* –aunque en grados diversos: del 4% en la República Checa al 27% en Eslovaquia y Austria y el 28% en Rumania, pasando por el 17% de Francia y los Países Bajos– debiera *intrigar* y suscitar una reflexión sobre la importancia de las reclamaciones culturales en la elección política. Pero no hay que mezclar las cosas: si el FN en Francia y el FPÖ en Austria tienen vínculos muy directos con la extrema derecha, no sucede lo mismo con la Liga del Norte en Italia, el Partido Popular en Portugal, el Partido Nacional en Gran Bretaña o el Partido del Pueblo en Dinamarca. Es verdad que se observan con frecuencia puntos comunes: personalización de los líderes, mezcla de criterios políticos y culturales, radicalismo verbal, rechazo de los intermediarios, llamada al pueblo, visión dicotómica del mundo, repulsa de la inmigración, repulsa de la fiscalidad, desconfianza hacia el Estado...

En todos los casos, el populismo recuerda siempre que es preciso mantener una extremada vigilancia cuando se esboza un *desenganche* respecto del discurso político tradicional. El voto populista suele constituir el primer paso frente a los criterios «ortodoxos» de la vida política. Una vez traspuesta esta barrera, nada dice que el individuo vaya a detenerse ahí. Él ha hecho lo más difícil: romper con el orden legal y convenido. Esta oposición puede luego ir *in crescendo*. En un comienzo se produce la reacción *antitecnocrática*, luego una oposición no tanto al modernismo como a la ideología modernista, y por último un lazo posible con movimientos claramente *antieuropeos*, a veces *antimundialistas*, cuando el liberalismo europeo es fustigado como simple neocapitalismo. Una cosa es segura: el populismo es una corriente original, poderosa. Pensar en eli-

minarla es una ilusión, porque constituye una de las reacciones ante una mundialización carente de ideales. No se le puede oponer el cosmopolitismo de las almas bellas ni la descalificación de los modernistas. El populismo es una verdadera apuesta política para Europa. Lo peor que puede pasar es que no se lo tome en serio... Podría convertirse entonces en la antecámara de un movimiento antieuropeo que finalmente jamás existió, y no tendría nada que ver con las reticencias observadas hasta entonces respecto de la construcción europea.

Las raíces mundiales de Europa

Encontramos también en Europa lo que habíamos observado en Francia: la inexistencia de una política del ultramar, incluso en las antiguas potencias coloniales: Gran Bretaña, Bélgica, Portugal, España... Ahora bien, si diera un rodeo por sus raíces mundiales, Europa ganaría un medio suplementario para encarar *su propia* convivencia cultural. Podría haber así un retorno de la historia en la valoración, al cabo de tres siglos de dominación europea, de esas sociedades de ultramar, sean autónomas o independientes.

En la actualidad, los «ultramares» de Europa agrupan las RUP, es decir, los cuatro DOM franceses (Martinica, Guadalupe, Guayana, Reunión), las Azores, Madeira, las Canarias, en suma casi dos millones de habitantes; los PTOM, en número de 20, 11 de los cuales son británicos, seis franceses, dos de los Países Bajos y uno danés, o sea dos millones de habitantes; los países ACP, que son las antiguas colonias. Según el artículo 292 § 2 del tratado de Amsterdam, estos territorios acceden a cierta cantidad de fondos estructurales y de programas específicos (Poseidón, Poseima...) que establecen lazos privilegiados sobre todo en el plano económico y financiero. Sin embargo, los beneficiarios suelen reprochar a Bruselas, con razón, un comportamiento condescendiente y aquel estilo tecnocrático del que habíamos hablado. Tienen la sensación de que la Europa rica les da una limosna, olvidando un tanto rápidamente la historia y lo que ella misma les debe.

Por otra parte, la discordancia entre el poderío de Europa y la atomización de estas colectividades en pequeños territorios repartidos sobre toda la superficie del planeta, es otro argumento a favor de la problemática de la convivencia cultural a construir. *El interés de estas colectividades*

no es sólo de orden económico, es también cultural. Ellas ilustran una realidad que el futuro no podrá remontar: en materia de diversidad cultural, no hay identidades culturales pequeñas. *Todas son importantes.* Esa cincuentena de pueblos diseminados por el mundo no son las «buenas obras» de Europa sino exactamente lo inverso: una oportunidad brindada a la autoridad tutelar de ayer. Pasmoso giro de la historia.

Esta problemática podría ser extendida a las otras grandes regiones económicas –Asean, Alena, Mercosur, Zlea– a fin de que en cada ocasión la problemática social y cultural venga a sopesar la mera lógica económica.

Este retorno de la historia es una legitimación del papel de los ultramares e introduce el aroma de igualdad, en todo caso de menor desigualdad, necesario para la construcción de la otra mundialización. Para hacerlo, Europa debe contar con sus *tres raíces* mundiales: los «ultramares», con los que existen los estatutos precitados, las áreas culturales (anglofonía, francofonía, lusofonía, etc.) y los grandes acuerdos regionales. Esta cooperación en tres pisos es, si lo pensamos, formidablemente ambiciosa. Pero cuando se habla de este tema en Bruselas, la mayoría de los responsables consideran que se trata de algo secundario. *La política de ultramar es un poco «el fondo del pasillo».* Encontramos aquí toda la mala conciencia ligada a la descolonización, la soberbia tecnocrática y la ausencia de apertura cultural para estas regiones calificadas, de manera emblemática, de «ultraperiféricas». Todo está dicho: Europa es el centro, y hay periferias y hasta ultraperiferias... Y aquel que se piensa en el centro es raramente el más modesto.

Europa no está ni orgullosa ni atenta con respecto a sus colectividades, a las que debe mucho y que tanto le han dado en los planos económico, humano, cultural y militar. Mantiene una lógica económica que ayer le fue favorable en lugar de completarla con sus referencias sociales, políticas y culturales, que permitirían un enfoque mucho más equilibrado. Respecto de sus ultramares, Europa se conduce en demasía como una especie de FMI o de Banco Mundial.

La lógica cuantitativa debería dar paso a una lógica cualitativa. Si Europa no logra revalorar su relación con los «ultramares», esto también quiere decir que los lazos tejidos por la historia no tienen ya pertinencia, que la identidad regional no tiene sentido y que el principio de una comunidad internacional, con pluralidad de vínculos institucionales, económicos y culturales, no es admitido.

La relación de Europa con los «ultramares» importa también por otras dos razones: evitar que pequeños territorios clavados a su era geográfica tengan lazos sólo *entre ellos*, en detrimento de la apertura a Europa; valorar cierto mensaje universalista, empezando por reconocer las deudas que tiene Europa para con una historia mundial en la que justamente no siempre dominaron esos valores humanistas.

Occidentalismo y universalismo

En la década de 1950, la creación de la ONU fue el gran momento en el que renace el universalismo tras la barbarie de las dos guerras mundiales. Había que reaccionar frente a la mundialización del mal que había imperado entre 1930 y 1945, y sólo la decisión de reinscribir el ideal de la humanidad en la cumbre de los valores occidentales podía fundar una nueva esperanza en la especie. Nunca se repetirá bastante de qué modo esos pocos textos de mediados de la década de 1950, escritos a toda prisa en el dolor y el embotamiento frente a la violencia de la que los hombres habían sido actores y testigos, constituyeron un medio decisivo para intentar rehumanizar a la humanidad.

Pero Occidente no fue fiel a sus valores, ni mucho menos, y esto no sólo a causa del conflicto Este-Oeste, que a menudo sirvió para justificar prácticas económicas, militares, diplomáticas y políticas contrarias a los valores proclamados. Esta engañifa no sólo se ejerció con las colonias, también afectó a todos cuantos carecían de medios para oponerse a cierta división del trabajo y del capital. Si las exacciones del comunismo permitieron al capitalismo –con razón– defender sus valores, no por ello se olvidará de qué modo este capitalismo, poco cuidadoso de los Derechos del Hombre, traicionó mil veces aquellos de los que se proclamaba portador.

De ahí que el resto del mundo muestre una confianza *limitada* hacia el universalismo pregonado por Occidente. A lo cual se suma el hecho de que la desaparición del comunismo impide a Occidente justificar sus traspiés por las necesidades de la historia.

A esta multiplicación de los temas de conflicto donde cultura, ideología, intereses económicos, fundamentalismo religioso y estrategias militares se entremezclan de manera sospechosa, se añade el impacto de la mundialización de la información. Ella revela más rápidamente aún las

transgresiones de Occidente para con sus propios ideales. El Sur, en cualquier caso, que tampoco es fiel a sus valores, encuentra aquí un pretexto para impugnar la alianza «natural» de Occidente con el universalismo.

Para muchos, el universalismo es nada más que un occidentalismo, es decir, una habilidosa defensa de los exclusivos intereses de Occidente. Y esta reducción de lo uno a lo otro es más perjudicial aún por cuanto muchos regímenes dictatoriales, terroristas o fundamentalistas, se sirven de los traspiés de Occidente para invalidar aún más la legitimidad de los valores universales. Es entonces cuando el *relativismo histórico* se impone como medio para impugnar *toda* referencia a una norma superior. La apuesta que afronta Occidente pasa a ser entonces la siguiente: ¿cómo preservar la referencia a cierto principio universalista más allá del necesario relativismo histórico?

Es muy simple: asumiendo las dos cosas. Occidente debe asumir primero su relativismo cultural, dejar de presentarse como la encarnación «natural» de los valores universales, asumir sus fracasos y sus errores, tanto más cuanto que no tiene el monopolio del mal y de las perversiones. Y *simultáneamente* debe recordar la importancia de los valores universales, de los que no es por fuerza el único portavoz. Esta actitud de modestia es también la del proceso de construcción de la mundialización y de Europa: preservar la referencia a ciertos valores más allá del juego dominante de intereses. En los dos casos se empieza por la economía; en los dos casos se sabe que es necesario pasar al plano de los valores y de la cultura. *La mundialización sin valores ni regulación es un factor de guerra*. La similitud de trayecto entre ambas perspectivas permitirá a Europa no subirse al estrado a dictar cátedra, pero seguir reivindicando la adscripción a cierto ideal.

Toda la historia de Europa alega, además, por este doble movimiento: modestia y referencia al ideal. No hay contradicción forzosa entre occidentalismo y universalismo: Europa puede a la vez reivindicar sus lazos con el occidentalismo, no convertirlo en «modelo», y preservar la referencia a cierto universalismo.

El punto interesante, desde el ángulo de la convivencia cultural, es saber *a qué buena distancia* es preciso situarse para establecer las relaciones entre estas tres escalas, las de Europa, el occidentalismo y el universalismo. *El problema de la buena distancia es el de la convivencia cultural*. Ver al Otro, pero a una distancia tal que pueda ser soportado. Al no haber un

espacio público europeo, esta cuestión esencial de la distancia no es fácil de discutir; de todos modos es preciso iniciar el debate entre occidentalismo y universalismo dentro de la propia Europa, pues de allí partió, pero debe tener lugar *también* en los espacios públicos nacionales. Sobre todo, no debe seguir siendo monopolio de las cancillerías y de las bellas almas cosmopolitas. Debe *enraizarse* en las opiniones públicas, aparecer como un verdadero interrogante. Contrariamente a lo que dicen con gran frecuencia las élites, a los pueblos les place debatir las grandes cuestiones. ¿Una prueba? En el último medio siglo, la democracia de masas no eludió las grandes cuestiones en mayor medida que la democracia elitista de ayer.

En este debate sobre el lugar de la cultura en nuestras sociedades y sobre las relaciones entre occidentalismo y universalismo, Europa está bastante más adelantada que Estados Unidos, y ello simplemente porque los países de Europa, mucho más antiguos, conocen desde hace muy largo tiempo el choque de culturas y porque, desde hace 50 años y tras los dos conflictos mundiales, unos y otros terminaron por comprender que no puede haber dominación cultural. *Ahora bien, precisamente porque los europeos saben que entre ellos no puede haber ya dominación cultural, la convivencia en este plano puede convertirse en un objetivo político fundamental.*

En Estados Unidos no hay nada de eso. La diversidad cultural de los inmigrantes es extrema, pero el precio que se debió pagar individualmente para hacerse ciudadano estadounidense consistió siempre en abandonar las propias raíces y en adherir al credo de ese país. Cuando, dos generaciones después, resurgen las identidades de origen, ya no poseen el mismo carácter. Esta dolorosa relación con las culturas de origen en la construcción de la identidad de Estados Unidos explica, seguramente, su dificultad para abordar la cuestión de la convivencia cultural más allá de sus fronteras.

En realidad, los estadounidenses no tienen tradición de convivencia cultural, pese a sus intentos de crear un «melting pot» que los enorgullece pero del que finalmente los negros estadounidenses, los chicanos y todos los grupos no europeos quedaron excluidos. *En su mayoría, tienen dificultad para pensar la alteridad cultural.* Creen que *su* cultura es la mejor del mundo porque confunden la norteamericanización de los modos de vida con la adhesión a su cultura y a sus valores. Al hacerlo, subestiman los riesgos de una revuelta de las culturas de antigua data, el retorno de

lo «reprimido» ante la imposibilidad de abordar de manera *igualitaria* la cuestión de la convivencia cultural.

La experiencia de Europa, forzada por la historia y sus conflictos a administrar esa convivencia, le será útil a Estados Unidos cuando la cuestión se plantee a escala mundial. Porque los estadounidenses, pese a ser multiculturales, tienen mucha dificultad para pensar esta otra mundialización. No se sienten cómodos frente a la cuestión cultural y ello por tres razones: primero, porque, siendo la potencia dominante, suponen –equivocadamente– que también son la cultura dominante; después, porque, históricamente, las culturas han ido «hacia ellos»; por último, porque la creación de la cultura estadounidense se hizo por «olvido y supresión de las otras culturas».

No sólo Europa puede ayudar a pensar esa convivencia sino que también puede contribuir a *ampliar la definición de la cultura más allá* de la definición de las industrias culturales, y mostrar que ella es, a la par, reivindicación política y comportamiento social. En síntesis, Europa puede estar atenta al hecho de que la cultura será crecientemente una realidad *de geometría variable.* Dicho en otras palabras, para ella misma, para Estados Unidos y en general para el resto del mundo, Europa, con su historia y su proyecto, puede facilitar una reflexión sobre la extremada heterogeneidad de toda la problemática de la cultura, sobre la relación entre patrimonio y estilo de vida, entre industria y contestación política, entre identidad y proyecto. Esta problemática cultural naciente y que oscila entre la identidad-refugio y la identidad-relación, la política y la economía, permite también explicar derivas posibles hacia el populismo, el irredentismo o la simple instrumentación económica.

Por último, la inmensa plataforma de la convivencia cultural en Europa, con la heterogeneidad de sus referencias y apuestas, es una oportunidad para los occidentales pero también para los estadounidenses. Es capaz de permitir a unos y otros comprender por qué y cómo cultura y comunicación emergen en tanto apuestas políticas capitales, y en qué condiciones la convivencia cultural puede ser la base de la otra mundialización.

Se trata de cuestiones de una enorme magnitud, ligadas a la vez a la política y a la economía, a la paz y a la guerra, a la emancipación y a la identidad. Por su historia, Europa está finalmente «adelantada» para plantearlas. *Entre universalismo y occidentalismo, habrá que construir la convivencia cultural.*

Cuatro prioridades

Europa es la primera plataforma mundial de la convivencia cultural del siglo XXI. Se trata de una oportunidad inédita para los europeos que, ofuscados por la ardua construcción de un edificio de 15 miembros, luego de 23 y pronto de 25, no se percatan de su privilegio. Ellos son los primeros en abordar este momento decisivo: el del aprendizaje de la convivencia en un mundo que se ha hecho transparente, donde todo es visible y el Otro está omnipresente. Mañana, la misma cuestión se planteará para Asia o América Latina...

Europa es la única que tiene esa experiencia mundial desde el siglo XVI, y la primera que aborda esta cuestión central del siglo XXI: convivir sin deseo de destrucción mutua. Ella abre la puerta de otra historia, de otra mundialización sin la cual no habrá paz. Aunque llegue a logrársela en el plano mundial, la convivencia cultural no es, por cierto, una condición suficiente para la paz; pero como sabemos, sin convivencia cultural esta última es más improbable todavía. Europa, por su parte, nunca concibió separadamente el proyecto político democrático *y* el reconocimiento del pluralismo de culturas. Al respetar en forma simultánea los principios democráticos *y* la convivencia cultural, puede ofrecer al resto del mundo un camino, estrecho sin duda, en el que la reivindicación identitaria, más fuerte hoy que nunca, será a la vez reconocida y tratada de un modo pacífico en el marco de la tradición democrática.

Europa puede, sobre todo, fortalecer las pequeñas identidades culturales puesto que ella misma es un verdadero mosaico de culturas. Y sólo habrá unión política si esta diversidad es reconocida. Al quebrar la jerarquía histórica entre las «grandes y las pequeñas culturas» –aunque esto lleve generaciones–, Europa probará al resto del mundo que el proyecto de convivencia cultural no es imposible.

No es una cosa fácil. Recordemos las guerras de Yugoslavia de hace casi diez años: ellas pusieron al descubierto la persistencia de esos «encajes identitarios» que creíamos desaparecidos. Yugoslavia es Europa en pequeño, porque allí todo –desde las diferencias culturales hasta las lenguas, pasando por las identidades religiosas– es factor de tensiones. Europa pagó muy cara su intención de olvidarlo, hasta el punto de admitir que ella misma no podía resolver el afrontamiento de esas diversidades culturales.

Si no hay en este aspecto pequeñas identidades, tampoco hay monopolio de las religiones. Su diversidad en Europa es de magnitud: católicos, protestantes, ortodoxos, judíos, musulmanes. Según los países y los momentos, unas y otras no cumplieron el mismo rol. Y si pudieron ser factores de guerra, son también a menudo, aunque esto resulte menos perceptible, factores de lazo familiar, de cohesión social y cultural. Y sus mensajes, como los contactos que pueden mantener, son harto valiosos.

En realidad, construir la Europa de la cultura es iniciar dos empresas simultáneas y contradictorias: valorar los elementos de la cultura común, sin los cuales un proyecto político común no podría perdurar; reconocer y valorar los elementos de las diferencias culturales. Y, evidentemente, el segundo aspecto pasa a ser condición del primero.

Europa acaba siendo cabeza de puente de las tres mundializaciones: política, económica y cultural. Además, se encuentra en el punto de cruce del Norte y el Sur, del Este y el Oeste, lo cual es a la vez una oportunidad, una dura prueba y un desafío. Soberbia revancha frente a quienes sostienen, desde hace medio siglo, que Europa ha «salido» de la historia, de la que es tan sólo un actor privilegiado.

Puede serlo definitivamente, con cuatro condiciones: reasumir la historia de la descolonización; abocarse con urgencia a tres temas con ramificaciones internacionales: el terrorismo, la inmigración y la prostitución; atreverse a afrontar a Estados Unidos, que, pese a su aparente arrogancia, está relativamente inerme en cuanto a la problemática de la convivencia cultural; por último, valorar el modelo de esta última, tan importante como la Europa política y económica.

Asumir el pasado

Para esto, es preciso dejar de lado la culpa y la mala conciencia para con numerosos países que habían sido colonizados por Europa. Abandonar la lógica de la deuda, del arrepentimiento y de la reparación. Europa ocupa un lugar central en la colonización, con sus perversidades y sus grandezas, pero la violencia existió en otras civilizaciones antes del siglo XV, y en otros sitios hubo otras barbaries y dominaciones.

El silencio sobre las condiciones de la descolonización en Francia, Gran Bretaña, Holanda, España, Portugal, Bélgica, Italia, Alemania, etc., dicen mucho sobre el cadáver en el armario de Europa. Lo que analizá-

bamos en el capítulo sobre Francia aparece también en las otras antiguas potencias coloniales. Ello explica el que, por ahora, la descolonización y su balance susciten un profundo malestar y un silencio ensordecedor. Ahora bien, la incapacidad para reabrir serenamente este dossier priva también a las antiguas colonias de buena parte de su historia. Ellas se valen de esa culpabilidad, sin duda, para sacar un provecho sustancial de relaciones que poseen a menudo un carácter neocolonial, pero sin darse cuenta de que, más allá del interés inmediato, tal *ausencia de palabra y de diálogo* es perjudicial para todos, antiguas colonias y metrópolis.

Salir de la descolonización es pasar de la memoria a la historia, dejar de lado la dupla culpa-reparación, releer la historia de la primera mundialización acaecida entre los siglos XVII y XX, construir las vías de una nueva relación Norte-Sur. Es pasar del contencioso a la confrontación, vale decir, entrar en una lógica de convivencia cultural.

Es también valorar los «ultramares» de Europa. Bruselas no debe enviar estas políticas «al fondo del pasillo» en el que a menudo son acantonadas por falta de cultura. *Los pequeños países económicos pueden plantear grandes problemas culturales.* Y sobre todo advertiremos que los *modelos* de colonización han sido diferentes según que los hayan impuesto los españoles, los portugueses, los británicos, los franceses, los holandeses, los belgas, los alemanes o los italianos... Hay que volver sobre todas estas diferencias pues constituyen las condiciones para un diálogo auténtico. ¿Cuáles son los puntos comunes y las diferencias entre las naciones colonizadoras? ¿Provenían tales puntos comunes de la proximidad geográfica, de los lazos históricos entre los pueblos? ¿Qué estereotipos existían en uno y otro lado? ¿Qué clase de relaciones sociales había entre los colonizados y los colonizadores, los sacerdotes y los comerciantes, los militares y los diplomáticos? ¿Qué papel cumplieron *efectivamente* las diversas religiones? *Con la convivencia cultural, la colonización debe adquirir una dimensión distinta* y ser tratada desde la perspectiva histórica, más que desde la política e ideológica.

En suma, es preciso construir toda una antropología política: la del análisis comparativo de los diferentes modelos de colonización en Europa y en el terreno. Será posible entonces abandonar la Europa bunker, descubrir la riqueza de las relaciones mutuas, reconocer todo lo que se aprendió en el contacto con estos pueblos «primitivos», y no sólo del lado del arte. Al negarse a este trabajo de reconocimiento histórico, o al ser por ahora incapaz de emprenderlo, Europa actúa como si fuera *todavía* una potencia colonial.

Ahora bien, hace mucho tiempo que no lo es, y hoy, en una burla bastante caústica de la historia, ese «papel picado imperial», esos restos del pasado, esas «raicillas» adquieren un lugar preponderante. Cuando se trata de organizar la convivencia cultural, países muy pequeños pueden ser estupendas culturas y revelarse mucho más innovadores. Detrás de estos modelos de colonización que finalmente *nunca* fueron simples de un país al otro, reaparece esa exuberancia de la historia, reaparecen encuentros, dominaciones, intercambios, fascinaciones. Hallamos también la incomprensión, los imaginarios y las utopías.

De igual modo, hay que retomar la historia de los *movimientos poblacionales y de inmigración* de estos diferentes países hacia Europa. Como nos lo enseña el pasado, Europa no fue nunca «pura». Recibió siempre una inmigración considerable y muy diversa. Más aún, ella *«exportó» e «importó» poblaciones, de modo que el proceso de asimilación fue constante.* Sin duda, habría que evaluar cuantitativa y cualitativamente estos movimientos poblacionales, comparar diferentes estatutos de la inmigración, modelos de naturalización... Habría que extender, en Europa, los libros de historia más allá de las historias nacionales, pero también abrirlos a esos «ultramares». Porque *Europa siempre se mantuvo en relación con el resto del mundo.* Su identidad está hecha de préstamos fundamentales. Algo se sabe de esto en materia de arte y alimentación, mucho menos en cuanto a las reglas de comercio, los estilos, la música, la literatura, las ciencias, los modelos de relación interpersonal, la organización, la arquitectura... La lista de «préstamos», que han llegado a ser auténticos «robos» –pensemos en la arqueología–, dice mucho sobre lo que Europa *debe* al resto del mundo.

Si la identidad europea es difícil de circunscribir, tan inmensas son las diferencias culturales, alguna vez proporcionaría un profundo alivio admitir el modo en que Europa se nutrió de otras culturas y civilizaciones, conservando siempre una formidable capacidad creadora cultural propia. Esto significa igualmente que la cuestión de la «negociación» entre civilizaciones no data del siglo XXI. Hay precedentes, adquisiciones, riquezas mutuas.

Dicho en otras palabras, este rodeo por la historia y por el conocimiento no tiene nada de inútil. Al contrario. Mañana, en el marco de la mundialización, los lazos de todas estas colectividades con la «lejana» Europa constituirán una feliz oportunidad porque significarán una salvaguarda contra las fuerzas desestabilizadoras de la mundialización, un vínculo con la modernidad económica, científica y cultural, y finalmente un motivo de orgullo.

Independizarse de Estados Unidos

Europa debe diferenciarse más del modelo cultural estadounidense. ¿Por qué intenta copiar los aspectos más discutibles de este modelo, empezando por su «conformismo modernista»? Por ejemplo, en vez de recoger el tema de la «sociedad de la información», que no significa mucho, los europeos hubieran tenido que dedicarse a fundamentar esta expresión y a darle profundidad, insistiendo en *la importancia de la cultura* en contraste con la simple problemática de la información. Y a valorar un proyecto político y democrático en aras a superar el tecnicismo de las redes. Poner de relieve la cuestión cultural habría permitido también comprender que *no hay neutralidad* de la información pues siempre está referida a modelos culturales, que ella no se reduce *al número de ordenadores interconectados*. Dicho de otra manera, al tomar distancia respecto a la definición técnica de la información y de la construcción de Europa, se da una oportunidad a países que quizá no posean tantos ordenadores pero que son ricos en materia cultural.

No se trata de optar entre la mundialización de los sistemas de información *y* la convivencia cultural: *hay que hacer ambas cosas*. Es preciso relativizar la revolución técnica de las redes imponiéndose la obligación de construir la convivencia cultural; registrar el hecho de que, como lo mostró trágicamente el 11 de septiembre de 2001, es posible controlar totalmente las tecnologías más sofisticadas *y a la vez* no entender nada de las *causas* del divorcio cultural, ideológico y político entre Estados Unidos y el resto del mundo. Reconocer aquí también que las líneas Maginot tecnológicas nada pueden contra los valores. En síntesis, los europeos, en el gigantesco triángulo formado por la identidad cultural, la comunicación y la política, tienen *otra* lógica que aplicar, no la de Estados Unidos sino la del «palabre»,* más que la de Internet. Prestarían un gran servicio a sus aliados si los incitaran a abrir una reflexión seria sobre la convivencia cultural, a cuyo respecto, como hemos visto, los estadounidenses se sienten incómodos. Pensar la convivencia cultural en el plano mundial permitiría seguramente a Estados Unidos abandonar los

* Término proveniente del África negra con que se denomina a las asambleas en que se discuten asuntos comunes; asimismo, discursos con que los comerciantes franceses ofrecían regalos a los jefes tribales. [*N. de la T.*]

estereotipos con respecto a su propia historia. Por su lado, Europa traicionó tantas veces los valores humanistas que la animan, que hoy le es posible, con su propia historia pasada y presente, ayudar a sus «primos de América» a reflexionar sobre una de las apuestas políticas más complejas del siglo XXI. Después de todo, frente a esta cuestión inmensa, dos continentes no son demasiados.

Hay un lugar en el que esta práctica del «palabre» es ya una realidad: las negociaciones internacionales de la OMC. No es indiferente que sea también el lugar donde se discute sobre la excepción cultural. Se trata de una batalla muy vasta, de significación primordial, iniciada hace 20 años en el GATT y cuya importancia la OMC parece subestimar hoy francamente. Sin embargo están aquí en juego, para las identidades de la cultura y la comunicación, buena parte de las condiciones *concretas* de la convivencia cultural futura. No hay que *confundir* el anhelo generalizado de acceder a imágenes y datos, de poseer televisores y ordenadores, con el estatuto futuro, el rol y el devenir de las industrias culturales y de la comunicación. Si los estadounidenses ganan esa batalla e imponen su concepción de la cultura, esto es, que no hay diferencia entre la prensa, la edición, el cine, la televisión, los programas informáticos y cualquier otra actividad económica, a la larga se habrá terminado con la diversidad cultural. La lógica capitalista y la concentración económica tendrían, a escala mundial, un impacto catastrófico desde el punto de vista de la diversidad cultural y se convertirían directamente en factores de guerra. ¡Es como si, para resolver los problemas de la ecología y el medio ambiente, se confiara únicamente en las industrias más contaminantes del mundo!

Las industrias culturales y de la comunicación no son industrias cualesquiera. En el seno de la OMC, los europeos son los únicos que disponen de los medios intelectuales, culturales, financieros y económicos para resistir a la lógica estadounidense. Se encuentran a la vanguardia en esta batalla gigantesca, pero les es difícil asumir sus responsabilidades. En el centro está el antagonismo en cuanto al estatuto del Otro. Preservar la concepción del *derecho de autor*, que reconoce y remunera al creador, en contraste con el *copyright* estadounidense para el que la creación es simplemente un parámetro económico enmarcado en la actividad de la empresa, constituye una apuesta fundamental que va mucho más allá de la economía. Defender el derecho de autor es defender en todas partes la creación individual y ello sobre cualquier tipo de soporte, incluida la actividad esencial de la *traducción*, que debe ser considerada como una

forma de creación. La directiva europea del 22 de mayo de 2001 referida a la «armonización de ciertos aspectos del derecho de autor y de derechos afines en la sociedad de la información», perfila un modo de abordaje que habría que robustecer. Admitiendo, por ejemplo, que la traducción, en el marco de la convivencia cultural, no es meramente un facilitador de intercambios sino una actividad de creación a la que se debe conceder todo su valor. Ello implicará asignar a las lenguas un rango cultural de primer orden y reconocerles su calidad de portadoras de visiones del mundo, de imaginarios y utopías. Su inmensa diversidad a escala planetaria es probablemente una de las mayores cartas de triunfo de la humanidad, así como una deuda que esta tiene para consigo misma y para con su pasado. En mi libro *La Dernière Utopie* (1993), dije que la Europa política iba a nacer el día en que este continente estuviese orgulloso de su diversidad lingüística y lo manifestara en una ambiciosa política de traducción. El razonamiento puede ser extendido al resto del mundo.

Dicho esto, las medidas actuales a favor de la diversidad cultural siguen siendo *endebles*, hallándose muy por detrás de las apuestas políticas para el futuro. Es verdad que el combate por la *excepción cultural*, centrado sobre todo en el cine y en la producción audiovisual, encuentra por fin, después de la batalla de la AMI (Acuerdo Multilateral sobre la Inversión) de 1998, cierto eco en Europa, pero muchos Estados europeos no están convencidos todavía de la sustancial apuesta por la diversidad cultural. Esta se jugará según la manera en que se reglamente –o no– el *comercio electrónico*, tal vez futuro caballo de Troya de todas las desregulaciones. Las directivas «Televisiones sin fronteras»* de 1989 y 1997 favorecieron también, sin duda, el desarrollo y la difusión de una industria europea de programas, pero nuevamente con muchas reticencias internas; y es el caso que, cuanto más tiempo pasa, con los efectos de la concentración de las industrias culturales a escala mundial, más se advierte el papel fundamental cumplido por Europa en este terreno. ¿Por qué no logra mantener su puesto a la vanguardia del combate por la diversidad cultural? Con relación a estos temas prioritarios mantiene cierta dependencia intelectual, casi «cultural», respecto de Estados Unidos, olvidando lo que la cultura estadounidense le debe y la ayuda que ella puede aportarle en

* Disposiciones tomadas por el Parlamento Europeo acerca de las producciones audiovisuales de los estados miembro. [*N. de la T.*]

orden a comprender la importancia de esta apuesta política de base. La fuerza de Europa no es solamente su Producto Bruto Interno ni el número de submarinos nucleares que posee: es, ante todo, reconocer la importancia de una política cultural, de una reglamentación y de una política de creación. Pero con esto no alcanza. Hay que luchar también contra la concentración excesiva de las industrias culturales por cuanto, en materia de cultura y comunicación, toda concentración excesiva es finalmente un obstáculo para la diversidad. Hay que reconocer la especificidad de los retos políticos de la comunicación, garantizar un lugar genuino para la radio y la televisión de servicio público a fin de que exista una auténtica competencia; asegurar el equilibrio entre los medios de comunicación generalistas y los temáticos, de suerte que el crecimiento de los últimos no amenace la función de lazo social de los primeros. También debería fomentarse una sensibilización mucho mayor a los programas y estilos de los medios de diferentes países. Porque aprender a convivir es, por lo menos, comprender el universo simbólico de los otros. Esto pasa por el desarrollo de los fondos culturales europeos y por el progreso evidente de Euronews, la única cadena de información multilingüe europea que permite saber lo que sucede en otros sitios y sensibilizarse a otros universos culturales y mentales. Europa podría hacer mucho más en materia de comunicación audiovisual. Su timidez se debe no sólo a su dependencia intelectual de Estados Unidos, sino también al hecho de que *no ha comprendido todavía hasta qué punto la cultura y la diversidad cultural son la plataforma política prioritaria del futuro.*

Desde este punto de vista, todo va a acelerarse con la ampliación de Europa. La cultura, dejada tranquilamente de lado durante 50 años, va a imponerse bajo la forma de la obligación de pensar y organizar la convivencia cultural. Por otra parte, incluso el vocabulario que habla de «ampliación» es inadecuado, como lo recuerdan, con razón, algunos dirigentes de Europa del Este. Hay que hablar de «reunificación», a fin de borrar los estragos de la guerra y del comunismo. Durante estos 40 años de aislamiento, la referencia a la cultura y a la civilización europeas desempeñó un considerable papel de resistencia a la ideología. Recibir hoy a los países del Este es permitirles reintegrar *su* familia. Esta reunificación obliga a un mayor respeto por la diversidad cultural. Mañana, el *Islam* y la *ortodoxia* estarán *en el corazón* europeo, lo que obligará a ampliar los fundamentos de la Europa cristiana. Mejor así, por cuanto, con la convivencia religiosa que es preciso organizar, toda la diversidad cultural europea

se verá valorizada. En realidad, la Europa cultural descansa sobre tres columnas: la primera, católica y protestante con sus raíces judías; la segunda, musulmana; la tercera, ortodoxa. Esta diversidad religiosa reactivará el ideal del *laicismo* que, a su vez, ayudará a pensar una diversidad cultural que es patrimonio básico de Europa. La economía fue el motor de esta durante 50 años; ahora, con la simple lógica política de la ampliación ligada a la caída del comunismo, la cuestión de la diversidad cultural pasa a ser nodular.

Encarar las urgencias: terrorismo, inmigración, prostitución

Por su violencia, estas tres realidades obligarán a Europa a tratar el hecho cultural como un hecho político. El *terrorismo* es allí aquel que cuestiona el orden democrático, como el de los islandeses ayer, el de los vascos y los corsos hoy –¿y de quiénes, mañana?–, pero es también el refugio que Europa representa para los terroristas y la dificultad consiguiente de cerrar sus fronteras, sobre todo después de Schengen. El terrorismo lleva al extremo la lógica de la identidad cultural-refugio, obligando a poner un freno al deseo identitario. Por su violencia, obliga a la vez a pensar las relaciones entre diversidad cultural y política y a encontrar los límites más allá de los cuales la reivindicación identitaria se vuelve intolerable.

El terrorismo es también la manera en que Europa sirve de base trasera para los movimientos internacionales. Al Qaeda obliga a revisar la cuestión del vínculo entre policía, justicia, política y medios de comunicación; a extender la cooperación europea; a reforzar el papel de los estados nacionales, cuya soberanía es directamente cuestionada por la internacional terrorista. El terrorismo obliga a comprender de qué modo pueden combinarse, en ciertas condiciones, la negación de las identidades culturales, la ausencia de cambio político en ciertos países, el fanatismo y la violencia. El terrorismo pone en tela de juicio la delgada capa de vida democrática existente en el mundo e ilustra la frontera siempre diáfana entre cultura, violencia y política.

Si la Unesco no lograse cumplir su soberbio proyecto de convivencia cultural, el terrorismo podría aparecer como una solución. Sería entonces el homólogo de esa institución. ¿Dónde se ejerce la voluntad de un esfuerzo de comprensión cultural? ¿Se disolverá el terrorismo como

por encanto en la acción conjugada de los servicios secretos, la justicia y la política?...

La misma crítica radical del proyecto europeo se observa en la dificultad para administrar el problema de la *inmigración clandestina*. Esta ha existido siempre, pero es hoy la espantosa revelación de los límites del proyecto europeo, por tres razones. Primero, ella muestra en profundidad el hecho de que Europa, que se sirvió ampliamente de la inmigración para asegurar su crecimiento económico, ha sido incapaz, al margen de sus himnos a la democracia, de resolver la cuestión de la convivencia e integración de poblaciones pertenecientes a su primera periferia. El miserabilismo de la política inmigratoria europea es el reflejo de su visión jerárquica de las sociedades y de su incapacidad para aceptar la diversidad cultural. En segundo lugar, la falta de dignidad y amplitud de la política europea para tratar este punto con los países fronterizos, refuerza la impresión de que es un bunker incapaz de aplicar a las relaciones con los vecinos, a los que debe tanto, los principios elementales que ella misma proclama. Europa se pone más fácilmente de acuerdo para la política aeronáutica, el espacio, la caza, la pesca, etc., que para la inmigración. Los inmigrantes clandestinos son el revelador más crudo de lo que Europa es: una zona rica donde se encuentra trabajo, una réplica de las desigualdades económicas mundiales, y no un modelo de sociedad. Los inmigrantes clandestinos devuelven, sin saberlo, la imagen europea principal: ni proyecto político democrático ni cultura irradiante abierta a la diversidad, sino más bien una sub-América.

La tercera llaga, quizá la más reveladora del fracaso de cierto proyecto europeo, es el *extraordinario mercado de prostitución clandestina*, alimentado en lo esencial por los explotadores de Europa del Este. La relación con el desafío de la convivencia de culturas es sustancial. Confirma, primero, que la batalla por la emancipación de la mujer puede retroceder con gran rapidez incluso en los países que se presentaban como sus portavoces; confirma, después, que la economía del crimen es siempre más poderosa que los Derechos del Hombre más elementales, como el del respeto a la dignidad humana; confirma, por último, que Europa, lo mismo que en el caso de la inmigración, es percibida como un Eldorado económico y como un colador político. Por si fuera poco, la prostitución clandestina originaria de Europa del Este ilustra la buena conciencia del Oeste, su indiferencia hacia el Este y su profunda ignorancia cultural.

La prostitución, más aún, sin duda, que el terrorismo y la inmigración clandestina, es la prueba de que la Europa cultural se reduce a la de los ricos, y de que la definición mínima de la cultura no logra alcanzar allí la idea del *respeto* a la persona humana. Con la prostitución, se ven burlados los propios fundamentos de la sociedad europea. He aquí la manera tal vez más visible de recordar que Europa está lejos de su objetivo, para no hablar de sus ideales, pues la prostitución, que es la primera forma de esclavitud, no sólo no ha sido erradicada sino que está floreciente. ¿Quién habla de una Europa patria de los Derechos del Hombre?

La prostitución y su complemento, la droga, ilustran este imperativo: no hay diversidad cultural si no hay, primero, respeto a las personas. Porque es aquí donde empieza la cultura. Este derecho elemental de las personas se ve burlado diariamente en el mundo, pero que lo sea aquí con tanta indiferencia dice mucho sobre el grado de humanidad que reina en la parte más «culta» del planeta.

Con la droga, la prostitución y su complemento, la *corrupción*, Europa y Occidente se encuentran en el punto más bajo de sus valores mínimos. Estas tres plagas ilustran por sí solas el hecho de que, por el momento, cultura y democracia pueden permanecer disociadas.

Europa debe realizar incesantemente este *doble trabajo:* avanzar por intermedio de grandes proyectos comunes e incluso en el ámbito de la cultura, y domesticar las mil y una diferencias que constituyen su fuerza. Cuanto más se afirme el proyecto político, más necesario será el aprendizaje y el respeto de tales diferencias. Las autopistas de la diversidad no deben hacer olvidar el papel que pueden desempeñar los mil y un caminos de la convivencia cultural. Japón ilustra esta paradoja en un contexto completamente distinto. Cuando todo se parece, los contrastes son muy marcados aunque resulten poco visibles. Es el reino de las pequeñísimas diferencias. En apariencia, los japoneses están muy occidentalizados. En realidad, mirado con detenimiento, se advierten múltiples distinciones.

Habría que recordar una y otra vez el doble objetivo de los proyectos europeos, en el que consiste su grandeza: una utopía de cooperación y un conocimiento sutil, casi cotidiano, de las diferencias a respetar. Es preciso practicar ambas cosas simultáneamente. La cuestión del *estilo* es quizás el mejor atajo para tomar conciencia de las dos lógicas. El estilo expresa a la vez una mezcla de conocimientos culturales y cierta tolerancia hacia lo que no se nos parece. La identidad *cultural relacional*, centro

del proyecto europeo, reclama tiempo y cierto nivel de vida. Porque uno soporta mejor al otro cuando no se siente amenazado por él. De ahí que la riqueza económica de Europa sea una condición sustancial para su pluralismo cultural. Mejor dicho, constituye una ventaja considerable sobre otras áreas culturales en las que de todos modos habrá que convivir, pero bajo condiciones económicas mucho menos favorables. En cualquier caso, será preciso domesticarse mutuamente sabiendo que *cuanto más se parecen los modos de vida, más esenciales son las diferencias culturales*, pues jamás un europeo querrá parecerse a otro. Como dije en *La Dernière Utopie*, «la Europa de los blue-jeans no prefigura a la Europa cultural». Por debajo de todas las semejanzas, las diferencias se conservan intactas. La cultura de masas, fantástico progreso de la democracia, así como el surgimiento de las clases medias, no bastan en absoluto para crear una conciencia cultural europea. Es casi al revés. Cuanto más comparten los europeos las mismas prácticas culturales, más visible debe ser el respeto de las diferencias.

Las diferencias culturales son a veces infinitesimales, pero ontológicas. Sobre todo cuando existe el proyecto político europeo, que obliga a aproximarse. Nunca se insistirá bastante en el cambio de estatuto teórico vivido por la cultura en Europa, entre ayer y hoy. *Ayer, la cultura europea reunía a las élites* más allá de la diversidad de regímenes económicos, sociales y políticos. Cervantes, Tolstoi y Balzac, el Greco, Velázquez y Renoir fundaban un patrimonio común más allá de todas las diferencias. Para no hablar de las herencias griega, latina y bizantina. Hoy, el proyecto político europeo no puede existir sino porque existe este patrimonio cultural común. Pero al mismo tiempo, cuanto más nos aproximemos unos a otros, más habrá que preservar las diferencias, que no desaparecen en este acercamiento sino que, por el contrario, adquieren mucha más importancia.

Si la educación y la cultura no dependen por ahora de las políticas comunitarias, es porque todos sabemos que se trata de asuntos *explosivos*.

Por eso Europa, desde el punto de vista de la convivencia cultural, es un terreno extraordinario de reflexión. Los elementos de diversidad son infinitos y serán reivindicados todavía más a medida que nos dirijamos hacia la Europa política, menos difícil de realizar que la Europa cultural. Dicho en otras palabras, simultáneamente hay que tener presente esta *doble plataforma*, la unidad y la diversidad. A sabiendas de que el número creciente de miembros, la visibilidad procurada por la infor-

mación así como el aumento de las reivindicaciones identitarias, representan lógicas contradictorias difícilmente conciliables. De todas maneras Europa deberá efectuar una reflexión sobre sus *propios* estereotipos. Ella no escapará a un trabajo crítico sobre sí misma para sacar a la luz las representaciones y estereotipos a través de los cuales unos y otros se ven y ven el mundo. Para afrontar su propia diversidad cultural, deberá hacer tal vez un trabajo de comparación con otros grandes conjuntos como Brasil o Japón, cuya relación con la identidad y la diversidad es muy diferente.

Valorar la diversidad cultural

La cultura es el capital de Europa. No me refiero a la cultura de élite, muy bien asumida por las industrias culturales mundiales puesto que ella es, justamente, «mundial». Y muy especialmente en Europa: el nivel de educación de sus habitantes constituye, sin duda, el punto por el que es más reconocida y mejor valorada. Mercado obliga. Esta cultura elitista europea existía independientemente del proyecto europeo y se desarrolla en cierto modo con independencia de él. Se trata de una cultura realmente «comunitaria» que reúne en el mundo entero a todos quienes, poseyendo cierto nivel educativo, comparten los mismos gustos y las mismas aspiraciones y acceden a las mismas prácticas culturales. Se la observa en las exposiciones, conciertos, museos y festivales. Es muy importante, pero alimenta con demasiada facilidad la ideología de esa élite que, al viajar y encontrar en todas partes las mismas obras, tiene tendencia a confundir «su» cosmopolitismo con la «cultura mundial». La cultura de la élite «mundial» deviene así en la «cultura mundial» y legitima industrias culturales «mundiales». Todo esto no tiene mucho que ver con la convivencia cultural entendida en el sentido de aquella «otra» mundialización. La cultura, más allá de la que poseen las élites, es, recordémoslo, *el conjunto de los elementos de una realidad pasada o presente, patrimoniales o dinámicos, que permiten al mayor número representarse el mundo contemporáneo, entrar en él y actuar sobre él.* Se trata, pues, de un proceso mucho más vasto y de fronteras imprecisas que, aun no eximiéndose de los criterios sociales jerárquicos del gusto, expresa una apertura social, una capacidad de creación y de contestación. En cualquier caso, es un proceso que escapa en buena parte a los criterios culturales tradicionales.

En síntesis, no se trata de la *cultura-distinción* sino de la *cultura-acción*, que permite situarse en el mundo contemporáneo. En este aspecto, las políticas culturales tienen un papel que desempeñar; ya han extendido el catálogo de los «bienes y servicios ofrecidos», legitimado en múltiples prácticas culturales que medio siglo atrás no tenían derecho de ciudadanía. Ahora se trata de trabajar sobre los *basamentos* de la cultura europea, sin los cuales la construcción de Europa habría sido imposible: cierta herencia judeocristiana, adhesión a la racionalidad, universalismo, respeto al individuo, la libertad, la igualdad y los Derechos del Hombre.

Comprender lo que *reúne* a las culturas más allá de sus diferencias forma también parte de la comprensión de la diversidad cultural europea. Lo cual pasa, evidentemente, por un trabajo sobre los *estereotipos* y las *representaciones*, que cumplen un papel central en la manera de captar al otro.

Después de todo, si no existieran estos «basamentos de la cultura europea», no habría tenido lugar uno de los mayores actos políticos desde 1945, a saber: el *acercamiento franco-alemán*. Ahora bien, esto nos recuerda que la voluntad política puede triunfar sobre el determinismo histórico y que, más allá de todas las diferencias políticas, culturales e históricas, existe justamente el fondo de valores comunes que hizo posible tal acercamiento.

Para distinguir mejor lo que nos reúne y lo que nos divide, es preciso también comprendernos mejor. Para ello es necesario desarrollar una verdadera *política de traducción*. Jamás habrá lengua única en Europa, hasta tal punto la diversidad lingüística reinante es una realidad irreductible. En cambio, llevar adelante un programa de traducción de modo que en cualquier ciudad de Europa haya *una oficina de traducción*, como existía antes en el mercado el puesto de los *escribientes públicos*, sería la prueba material de que la Europa de las traducciones es un bello símbolo de la Europa política. Esta plataforma parece prioritaria. Pero también se necesitan medidas solemnes de respeto a la diversidad de las lenguas europeas. Hay que resistirse a la presión de los funcionarios, típico ejemplo de la tecnocracia, que por razones de «eficacia» quieren imponer el inglés. La *debilidad* de las políticas frente a esta presión tecnocrática es sorprendente. Se habla, por ejemplo, de la «constitución europea», pero nadie menciona nunca la diversidad de idiomas, como si se tratara de un defecto que debe ser «administrado» mientras llega el momento en que todos los europeos hablen inglés. *Por el contrario, habría que inscribir esta di-*

versidad de lenguas en la constitución europea, lo cual constituiría un medio solemne para subrayar su importancia política y cultural.

Hay que reconocer esta diversidad esencial y encarar a la vez el aprendizaje de las mil y una pequeñas diferencias culturales existentes, de tan fundamental significación. Ellas son, además, el antídoto perfecto contra la lógica modernista dominante. *Subrayar la importancia de las «pequeñas diferencias esenciales» es comprender los límites de cierta modernidad tecnocrática.* Es comprender que las sociedades son mucho más complejas que la economía.

Para ello, es necesario generalizar el aprendizaje de por lo menos *tres lenguas*. Cuanto más multilingües sean los europeos, más respetarán esa diversidad lingüística que constituye «*el mapa del genoma europeo*». Lo que no impedirá, al contrario, la creación de tales «oficinas de traducción» por toda Europa. Aprender pero, ahora mismo, para empezar, reconocer los sonidos. ¿Quién es capaz hoy de nombrar, al escucharlos, los 11 idiomas de Europa? *El aprendizaje de la diversidad lingüística* es la primera etapa indispensable. La segunda es *sumergirse en la historia de los otros países*. ¿Cómo tolerarse mutuamente si no se conoce al menos el mapa histórico del otro? ¿Qué europeo, e incluso qué jefe de Estado europeo es capaz de citar tres fechas importantes de la historia nacional de los otros países, y tres personalidades de esa misma historia? El conocimiento de las geografías es apenas superior.

¿Un ejemplo de las miles de diferencias culturales? La antigua Yugoslavia, donde una guerra de diez años ilustra por sí sola lo incómoda que se siente Europa con su propia diversidad. Yugoslavia es, desde 1914, el espejo de la diversidad cultural europea. En ella se condensa todo lo que debemos aprender a respetar: lenguas, religiones, estilos de vida, pluralidad de tradiciones, climas, arquitecturas, sistemas familiares, folklores...

Para esto es necesario utilizar ampliamente los medios de comunicación. Difundir en los otros países programas significativos, doblados o subtitulados, a fin de que las emisiones más «típicas» o más representativas sensibilicen mutuamente para la diferencia. La comunicación mediática es una vía de pasaje hacia el otro.

Elevar la *comunicación* al nivel de una gran apuesta política europea sería, junto con una política ambiciosa en materia de *lenguas* y *traducciones*, símbolo de que se ha hecho consciente la necesidad de un inmenso trabajo de acercamiento cultural y de aprendizaje de las diferencias.

Y las técnicas están al alcance de la mano. Con la radio, la televisión y los nuevos medios de masas, los hombres nunca habían dispuesto de *tantos* instrumentos para inventar, difundir y hacer interactuar a los europeos con respecto a tantas informaciones, juegos, entretenimientos, conocimientos. Nunca, en Europa, la existencia del sistema mixto de organización privado-público se justificó tanto para la gigantesca batalla por el aprendizaje de las pequeñas diferencias esenciales.

Todo esto reclama experiencias. Hay que prestar la suficiente atención a los contrastes culturales, tomarse tiempo para sentirlos, y por lo tanto aceptar la duración y la experiencia del otro. Lo paradójico es que vivimos en un modelo cultural donde dominan la velocidad, la interactividad, la información racional, mientras que la apuesta cultural de Europa es lo opuesto: aprendizaje de las formas, descubrimiento de los estilos y de las mil y una experiencias minúsculas sin racionalidad aparente, gracias a las cuales se gesta de modo paulatino un mínimo de tolerancia mutua.

Por último, no hay aprendizaje de las diferencias sin desplazamiento físico, sin aprendizaje, por el viaje, de las diferencias climáticas, geográficas, lingüísticas, políticas. Todos los niños europeos deberían ser incluidos en vastos programas «Erasmus de intercambios» a fin de «ir a ver». Todos sabemos que los viajes son una oportunidad sustancial para el aprendizaje, una vivencia física de la alteridad. Hay que vincular el aprendizaje de la convivencia cultural con la experiencia de los desplazamientos, lugares, territorios y fronteras, a fin de que puedan experimentarse la geografía y el espacio en una sociedad donde, gracias a las nuevas tecnologías de la información, el tiempo y el espacio desaparecen.

Cada cual, es cierto, sabe «todo» de Asia, América Latina y Oceanía, por las imágenes y por el sonido, pero quizás esto le hace también percatarse de que se vuelve *extranjero* a sus propias raíces. *La mundialización no es contradictoria con la identidad cultural:* por el contrario, la despierta. Les tocará luego a los políticos, las sociedades, las personas doctas y los hombres de toda condición saber responder a ella a fin de hacerla relacional. Y de que no pase a ser, en la identidad-refugio, xenófoba y excluyente del otro.

Si las *peregrinaciones* han adquirido hoy en Europa tanta importancia, es también porque los europeos tienen necesidad de hacer, en la lentitud de los desplazamientos, una experiencia del espacio que no podrían lograr de otra manera. En términos más generales, el auge de la caminata,

de la bicicleta y de todo lo que *lentifica* los desplazamientos en un momento en que la regla es la celeridad, es también un índice de esta búsqueda de otra cosa. El mismo adolescente acunado por la música mundial, los videojuegos, Internet y los «chats» con el confín del mundo, realiza en Europa, a pie o en bicicleta, el aprendizaje de naturalezas y paisajes que serán otros tantos recursos para acceder al trabajo y la cultura de una historia de la que es heredero. Dicho en otras palabras, poco importa que se vincule con las formas más modernas de una cultura mundial si simultáneamente, por mil y un rizomas de la identidad cultural, puede hacer pie en el patrimonio europeo.Y hallar en él, por último, a la vez sus raíces y tanta diversidad como la que le interesa encontrar en el extremo de las redes o del tracking en el Himalaya.

En realidad, en este inmenso trabajo de «lentificación», a menudo paralelo al movimiento de «aceleración», lo que se persigue es a la vez la experiencia de la diferencia, el encuentro de las fronteras y el descubrimiento de un patrimonio y una solidaridad humanos. *En la más pequeña diferencia, esencial, yace también el respeto hacia el otro.* En la vivencia de la frontera geográfica reside la clave del descubrimiento de la identidad, de la cultura y, a veces, de la solidaridad.

Lo que quiero decir es que en un mundo transparente, interactivo, mundializado, rápido, la búsqueda de sentido tiene una importancia particular, sobre todo para una Europa en la que el proyecto demiúrgico quiere reunir y hacer cooperar a pueblos a los que tantas cosas separaron durante siglos.

Frente a esta inmensa plataforma cultural, democrática y pacífica, *hay que ser a la vez modestos y ambiciosos. En cualquier caso, no conformistas y utópicos.* Todo debe ser inventado y experimentado. Gracias al aprendizaje de la convivencia cultural en la que está inmersa desde hace 50 años, Europa contribuye al progreso de la reflexión acerca de este desafío tan primordial para la humanidad venidera. La importancia que otorga a las relaciones entre cultura y comunicación la coloca a la vanguardia de la historia.

Bibliografía

Alix, E.-X. 1997. *Une éthique pour l'information. De Gutenberg à Internet.* París, L'Harmattan.

Anderson, B. 1996. *L'Imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme.* París, La Découverte.

Badie, B. 1992. *L'Etat impeorté. L'occidentalisme de lordre politique.* París, Fayard.

Bauman, Z. 2002. *Modernité et holocauste*. París, La Fabrique. [*Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur, 1997.]
Basfao, K. y Jenry, J.-R. (comps.). 1991. *Le Maghreb, l'Europe et la France*. París, CNRS.
Bertrand, A. y Kalefatides, L. 2002. *OMC, le pouvoir invisible*. París, Fayard.
Bertrand, C.-J. 1999. *La Déontologie des médias*. París, PUF.
Bibo, I. 1986. *Misère des petits Etats de l'Europe de l'Est*. París, L'Harmattan.
Bimbaum, P. (comp.). 1997. *Sociologie du nationalisme*. París, PUF.
Boniface, P. 2002. *L'Europe et la mondialisation*. París, PUF.
Boucher, M. 2000. *Les Théories de l'intégration. Entre universalisme et différentialisme*. París, L'Harmattan.
Bragues, R. 1996. *Europe, la voie romaine*. París, Critérion.
Cahiers de médiologie (Les), n° 13. 2002. «La scène terroriste», París, Gallimard.
Calvès, G. (comp.). 1999. *La Politique de discrimination positive*. París, La Documentation française.
Cedece. 2000. *Les DOM et le droit de l'Union européenne. Les grands textes*. París, La Documentation française.
Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press.
Cohen, E. 1996. *La Souveraineté à l'épreuve de la mondialisation*. París, Fayard.
Comisión Europea. 1997. *Construire la société de l'information pour tous*. Direction générale V, Bruselas.
Compagnon, A. y Seebacher, J. (comps.). 1993. *L'Esprit de l'Europe*. 3 t. París, Flammarion.
Corm, G. 1991. *Une Europe et un droit international. De la balkanisation à la llibanisation: histoire d'une modernité inaccomplie*. París, La Découverte.
— 2002. *La Méditerranée, espace de conflits. Espace de rêve ou de vie*. París, L'Harmattan.
Daosi, D. 1995. *Particularismes et universalisme: la problématique des identités*. Estrasburgo, Consejo de Europa.
Davie, G. y Hervieu-Léger, D. 1996. *Identités religieuses en Europe*. París, La Découverte.
Delannoi, G. y Taguieff, P.-A. 1991. *Théories du nationalisme. Nations, nationalité, ethnicité*. Lyon, Kymé. [*Teorías del nacionalismo*. Barcelona, Paidós, 1993.]
Deutsch, M. 1969. *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundation of Nationality*. Cambridge, MIT Press.
Duroselle, J.-B. 1990. *L'Europe: l'histoire de ses peuples*. París, Perrin.
Ethnologie française. Julio-agosto de 2002. «Touristes, autochtones, qui est l'étranger?».
Farchy, J. 1999. *La Fin de l'exception culturelle*. París, CNRS.
Foucher, M. 1993. *Fragments d'Europe*. París, Fayard.
Fuchs, C. y Robert, S. 1997. *Diversité des langues et des représentations cognitives*. París, Ophrys.
Garde, P. 1992. *Vie et mort de la Yougoslavie*. París, Fayard.
Geffré, C. (comp.). 1984. *Théologie et choc des cultures*. París, Cerf.
Gellner, E. 1983. *Nations et nationalisme*. París, Payot. [*Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2003.]
Ghorra-Gobin, C. (comp.). 2001. *Les Espaces publics à l'heure globale: réinventer le sens de la ville*. París, L'Harmattan.
Gournay, B. 2002. *Mondialisation et exception culturelle*. París, Presses de Sciences-Po.
Hagège, Cl. 1992. *Le Souffle de la langue. Voies et destins des parlers d'Europe*. París, Odile Jacob.

Haut Conseil de la francophonie. 2001. *Etat de la France dans le monde*. París, La Documentation française.

Hermès. 1995. *Communication et politique*, nº 17-18. París, CNRS.

Hermés. 1996. *Voies et impasses de la démocratisation*, nº 19. París, CNRS.

Hermès. 1999. *La Cohabitation culturelle en Europe. Regards croisés des Quinze, de l'Est et du Sud*, nº 23-24. París, CNRS.

Hermès. 2003. *Les journalistes ont-ils encore du pouvoir?*, nº 35. París, CNRS.

Hermet, G. 1998. *La Trahison démocratique. Populestes, républicains et démocrates*. París, Flammarion.

— 2001. *Les Populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIXe-XXe siècles*. París, Fayard.

Hesbourg, F. 2002. *L'Hyperterrorisme*. París, Odile Jacob.

José, E. y Perrot, D. (comps.). 1994. *L'Outre-mer et l'Europe*. París, Economica.

Kastoryano, R. (comp.). 1998. *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve*. París, Presses de Sciences-Po.

Labat, C. y Vermes, G. (comps.). 1994. *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. París, L'Harmattan.

Lapierre, J.-W. 1988. *Le Pouvoir politique et les langues*. París, PUF.

Lardini, F. 2000. *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*. París, Seuil.

Lepoutre, D. 1997. *Cœur de banlieue: codes, rites et langages*. París, Odile Jacob.

Marrié, M.-C. 2001. *Médias et citoyenneté: les codes de déontologie des journalistes et les textes de référence des droits de l'homme*. París, L'Harmattan.

Meny y Surel, Y. 2000. *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*. París, Fayard.

Merlin, P. 1999. *Les Banlieues*. París, PUF.

Mesure, S. y Renaut, A. 1999. *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. París, Aubier.

Moore-Gilbert, B. 1997. *Post Colonial Theory: Contextes, Practices, Politics*. Londres, Verso.

Noiriel, G. 1991. *La Tyrannie dunationalisme. Le droit d'asile en Europe*. París, Calmann-Levy.

Pigeat, H. y Huteau, J. 2001. *Déontologie des médias, institutions, pratiques et nouvelles approches dans le monde*. París, Economica, Unesco.

Poignant, B. 1998. *Langues et cultures régionales*. París, La Documentation française.

Proust, J. 1997. *L'Europe, au prisme du Japon, XVIe-XVIIIe siécles*. París, Albin Michel.

Rémeaux, J. 2002. *Les Empires coloniaux dans le processus de mondialisation*. París, Maisonneuve et Larose.

Réno, F. 1995. *Identité et politique. De la Caraïbe et de l'Europe multiculturelle*. París, Economica.

Roger, A. 2001. *Les Grandes Théories du nationalisme*. París, Armand Colin.

Rougemont, D. 1961. *Vingt-huit Siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes d'Hésiode à nos jours*. París, Payot.

Rupnik, J. 1992. *De Sarajevo à Sarajevo, l'échec yougoslave*. Bruselas, Complexe.

— 1993. *L'Autre Europe: crise et fin du communisme*. París, Seuil.

— 1995. *Le Déchirement des nations*. París, Seuil.

Schnapper, D. 1994. *La Communauté des citoyens*. París, Gallimard. [*La comunidad de los ciudadanos, acerca de la idea moderna de nación*. Madrid, Alianza, 2001.]

Schulze. 1996. *L'Etat et la Nation dans l'histoire de l'Europe*. París, Seuil. [*Estado y nación en Europa*. Barcelona, Crítica, 1997.]

Taguieff, P.-A. 1990. *La Force du préjugé*. París, Gallimard.
— 2002. *L'Illusion populiste*. París, Berg International.
Topalov, C. (comp.). 2002. *Les Divisions de la ville*. París, Unesco-Maison des sciences de l'homme.
Toulemont, R. 1994. *La Construction européenne*. París, Le Livre de poche.
Tribalat, M. (comp.). 1996. *De l'immigration à l'assimilation*. París, La Découverte.
Vieillard-Baron, H. 1996. *Les Banlieues*. París, Flammarion.
Weil, L. y Hansen, Rendall (comps.). 1999. *Citoyenneté et nationalisme en Europe*. París, La Découverte.
Wenden, C. de. 1997. *La Citoyenneté européenne*. París, Presses de Sciences-Po.
Wieviorka, M. (comp.). 1994. *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*. París, La Découverte. [*Racismo, antirracismo e inmigración*. San Sebastián, Tercera Prensa, 1995.]
Wolton, D. 1993. *La Dernière Utopie. La naissance de l'Europe démocratique*. París, Flammarion.

Conclusiones

Pensar la convivencia cultural es construir el tercer pilar de la mundialización. Es también reinstituir la política democrática a escala planetaria. Por último, es valorar el concepto de comunicación y recordar que no hay comunicación intercultural sin proyecto político. De lo contrario, la reivindicación intercultural corre peligro de sucumbir a la deriva comunitarista o a las tentaciones de la identidad agresiva. Hay que pensar el estatuto de la política a la hora de la mundialización tomando en cuenta el surgimiento del *triángulo explosivo* compuesto por las relaciones entre identidad, cultura y comunicación.

Si la comunidad internacional no consigue pensar este triángulo, de importancia similar a la economía y la política, ello significará el fracaso de la tercera mundialización. *El desafío cultural es el horizonte de esta mundialización.* Organizar la convivencia cultural es, por consiguiente, tan decisivo para la paz como la relación Norte-Sur o como el medio ambiente, pues los hombres han peleado siempre por su identidad, su cultura, su modelo de relaciones sociales al menos tanto como por los intereses económicos; y ello, porque las palabras remiten a aquellos valores que permiten estructurar las representaciones y pensar el mundo. Finalmente, los hombres cooperan o se enfrentan más por valores que por intereses.

El debate no tiene, pues, nada de académico. Es directamente político y concierne a las oportunidades suplementarias de paz y guerra a escala mundial. O se comprende que el siglo XXI abre una nueva historia en la que, con la apertura de fronteras y la circulación de hombres y capitales, las problemáticas de la identidad cultural colectiva y de comunicación pasan a ser apuestas centrales –de lo que habrá que sacar las

debidas consecuencias políticas–, o se fingirá creer que se trata de problemas secundarios, pese al surgimiento de conflictos cada vez más violentos desde la caída del comunismo, y visibles en el 11 de septiembre de 2001. Por lo cual habrá que pagar un precio humano, político, cada vez más alto. *En realidad, el fin de las distancias geográficas revela la extensión de las distancias culturales.*

¿Qué elección hacer, con vistas a la convivencia cultural? Es un poco la alternativa entre dos símbolos, la Unesco o el terrorismo internacional. Una solución política en el surgimiento de la dupla cultura-comunicación evitaría esa «guerra de civilizaciones» tan imprudentemente evocada como una fatalidad desde las alturas de los lujosos campus universitarios del Norte. La guerra de civilizaciones sólo podría producirse si los conocimientos y la política no lograran hallar una solución para el problema que plantea el lugar creciente de la cultura y la comunicación en el espacio político. Existen siempre márgenes de maniobra, como lo mostramos a lo largo de este libro, tanto en el plano de los estados nacionales como en el de la comunidad internacional. A condición de admitir que las apuestas de cultura y de comunicación no son secundarias respecto de las ligadas al desarrollo, a la salud, a la educación..., pero que son del mismo nivel.

La mundialización de la información, en lugar de acercar los puntos de vista, es casi siempre un acelerador de las divergencias de interpretación. Simplemente porque se había olvidado la heterogeneidad de los receptores... Si el fundamentalismo religioso es hoy una de las fuentes del terrorismo, es también porque el fin de las oposiciones ideológicas, los estragos de la mundialización, la dificultad para construir rápidamente referentes simbólicos comunes para el nuevo mundo, transformaron las identidades culturales religiosas en «cinturón de kamikaze». Si la cultura, en sentido amplio, no logra imponerse como una apuesta democrática que debe ser debatida en todos los espacios públicos, entonces la religión, en cierto modo, y quizás otros valores después de ella, pasa a ser el factor central de la politización. Uno de los desafíos consiste también en instaurar el *laicismo* como principio político democrático fundamental, para evitar que cultura y religión se vuelvan isomórficas.

La rápida aparición de la dupla cultura-comunicación en tanto nueva apuesta política capital, tomó a todo el mundo desprevenido. De ahí la necesidad de crear conocimientos, de suscitar reflexiones y debates. Y, en primer lugar, necesidad de tomar conciencia en cuanto a la importancia

de un aggiornamento sobre las palabras, para poder prescindir del carácter «políticamente correcto» de ciertos razonamientos. *La identidad cultural colectiva* no es un resto del pasado; la *cultura* no es solamente un factor de acercamiento entre los hombres; la *comunicación* no se reduce a las técnicas y a la economía; la *convivencia cultural* es una apuesta política internacional que merece una reflexión por lo menos tan urgente como la del multiculturalismo en el interior de los estados nacionales; el *cosmopolitanismo* es un dato histórico mayor, pero no puede ser presentado como un ideal cotidiano, salvo para una minoría privilegiada...

La *tercera mundialización*, que coloca la cultura y la comunicación en el centro de los debates, no simplifica nada. Es al menos tan peligrosa como la mundialización económica. Pero no hay determinismo histórico. En realidad, la mundialización de la comunicación hace pasar el debate existente entre universalistas y comunitaristas, de la escala de los estados nacionales a la del planeta. Se trata del mismo desafío, pero a una escala inmensa. ¿Cómo administrar la convivencia cultural entre comunidades? ¿Cómo otorgar todo su lugar a la dimensión cultural sin caer en el culturalismo? ¿Cómo pensar las relaciones entre sociedad, cultura, comunicación y política?

Curiosamente, los universalistas no han meditado mucho sobre esta gran cuestión que se plantea en el nivel mundial y a la que hemos intentado responder en este libro. Los universalistas inspiraron la primera mundialización, aquella que organizan la ONU y la comunidad internacional. Ellos deben evitar dos riesgos: el de descuidar la importancia de los fenómenos culturales en la política, y creer que esta, en el plano mundial, puede construirse ignorando el triángulo identidad-cultura-comunicación; el de considerar que todo lugar suplementario concedido a una problemática cultural refuerza el comunitarismo. De hecho, hay que abrir esta nueva plataforma teórica. *Pensar el universalismo con la vara de la dupla cultura-comunicación*. Ojalá que este trabajo contribuya a construir un pensamiento universalista, a propósito de las apuestas internacionales de la convivencia cultural.

La convivencia cultural como tercer pilar de la mundialización pone de manifiesto cinco rupturas.

1. *La importancia de la dupla cultura-comunicación* como apuesta política fundamental. He aquí el simétrico de la mundialización económica. En todo caso, no hay comunicación intercultural posible ni gestión de la diversidad cultural, sin *proyecto político*. Estamos aquí hasta tal punto

sobre el filo de la navaja, que la consideración del triángulo explosivo identidad-cultura-comunicación debe ser completada por un proyecto político. De lo contrario, la convivencia cultural corre peligro de caer en estos dos abismos: el repliegue comunitario o el culturalismo agresivo. *Esto hace que la convivencia cultural sea un concepto político y no cultural en sí.* Si vence el pensamiento político, habrá esperanzas de construir ese tercer pilar. Si la política fracasa, vencerá el culturalismo. En resumen, una convivencia cultural lograda significa pensar las relaciones difíciles entre identidad, cultura y comunicación, y evitar el escollo de un falso cosmopolitanismo o, en el punto opuesto, el reino de la identidad comunitaria, de base étnica o cultural. En todos los casos *esto pasa por un trabajo teórico* sobre la identidad cultural política colectiva, que es un poco el pivote de esta revolución. Esto depende también de la existencia de un proyecto político que trascienda las contradicciones de ese triángulo infernal.

2. La convivencia cultural requiere *tres acciones*. Primero, la regulación jurídica a escala nacional e internacional. Después, el reforzamiento de las instituciones internacionales para regular la mundialización. Por último, tomar en cuenta este nuevo triángulo (identidad-cultura-comunicación) en las relaciones internacionales. En los tres casos, ello pasa por una revalorización del papel de los estados nacionales, sumariamente descalificado en la fase de expansión de la mundialización económica en que dominaba la ideología de la desregulación. Los estados pueden reducir las derivas identitarias, comunitarias o étnicas, y son una condición para administrar las dimensiones *heterogéneas* de las sociedades contemporáneas. El fin del siglo XX estuvo marcado por la seducción respecto de lo mismo; el comienzo del siglo XXI redescubre la importancia de lo heterogéneo. Si el Estado nacional no tiene la misma fuerza que hace un siglo, al menos podemos recordar la importancia de su rol en los tres estadios de la democracia: en los siglos XVIII y XIX para instalar la democracia política; en el XX, para la democracia social; en el XXI, para la convivencia cultural. En los tres casos, el Estado desempeña un papel esencial.

3. Frente al desafío de ese tercer pilar a construir, *no hay que elegir entre tradición y modernidad;* hay que preservar las dos cosas, sin jerarquía. Ninguna dimensión puede ser excluida *a priori*, toda vez que la tradición, desvalorizada durante los últimos 50 años, ve resurgir su papel para contrabalancear la ideología de la velocidad y del desplazamiento. Cuan-

to más nos abrimos al mundo, cuanto más circulamos, más necesidad tenemos de puntos de referencia, suministrados por las tradiciones. Del mismo modo hay que completar la dupla tradición-modernidad mediante la apelación a la *utopía*. La utopía, por lo demás, es una forma de universalismo pues se apoya en lo imaginario para hacer posible la organización pacífica de la convivencia cultural.

4. El nuevo desafío político constituido por la dupla *cultura-comunicación* da por fin al concepto de comunicación algo que jamás había obtenido en un siglo: un estatuto teórico *y una valoración*. Este concepto sale del purgatorio, y se advierte entonces que es tan importante como el de cultura. Hay técnicas mundiales, pero no hay comunicación mundial. Con la cultura y la comunicación, todo se abre. Las industrias respectivas están *a la vez* del lado de la emancipación *y* de la dominación, lo cual significa una esperanza. Existe en cada situación un margen de maniobra que deja espacio para la política. De todos modos, la dupla cultura-comunicación expresa también el cambio de escala de los problemas: con la mundialización, una y otra aparecen naturalmente en el centro de las apuestas.

5. Subsiste el interrogante esencial: *¿cómo organizar de manera pacífica y democrática la cuestión de la relación con el Otro?* Un Otro que ya no es abstracto y lejano sino que está omnipresente, sin ser por ello más familiar o más comprensible. Y este Otro que se impone como una realidad sociológica obliga a tomar en cuenta todos los elementos de la diversidad cultural, pero *también* todos los elementos que forman *lazo*, a escala de las sociedades. Desde esta perspectiva, los medios de comunicación de masas, tan desvalorizados, constituyen *herramientas privilegiadas* para preservar las identidades colectivas y a la vez sensibilizarse al Otro sin sentirse amenazado. La existencia de las clases y culturas medias, cuyos límites eran ayer evidentes, constituye también un importante recurso para afrontar la apertura y la diversidad cultural pues ofrece cierta estabilidad. Las clases medias y la cultura de masas pasan a ser las raíces de la sociedad contemporánea frente al salto de la mundialización. Es más fácil abrirse al Otro cuando uno se siente reconocido y estable. Por desgracia, esto no es tan cierto en el caso del Sur, donde los pueblos deben, al mismo tiempo, entrar en la modernidad, conservar sus tradiciones, permanecer unidos y abrirse al Otro.

Tampoco hay sensibilidad a la alteridad sin una reflexión sobre las *escalas de tiempo y de espacio*, dos dimensiones esenciales de toda cultura. La

modernidad ha privilegiado la velocidad y el traspaso de las fronteras: aprender a dialogar con el Otro obligará a marchar más lentamente. La *lentitud* del encuentro forma parte de la relación con el Otro. La revolución de las técnicas, que permitió liberarse de las *distancias físicas*, experimentó después la dificultad de las *distancias culturales*. Dicho de otra manera, la obligación de la convivencia cultural facilita una suerte de retorno de la experiencia, del tiempo, de las raíces, de la tradición y de la geografía como condición del encuentro. Todo se presenta como si las coacciones de la convivencia cultural nos obligaran a revalorizar lo que los logros de la modernidad tuvieron por «superado».

La lección más bella que dejó la apuesta de la convivencia cultural es sin duda la que consiste en volver el guante del tema *de la sociedad de la información*. Esta fue presentada durante diez años, gracias a la interconexión de la informática, de las telecomunicaciones, del medio audiovisual, como el futuro de las sociedades desarrolladas. La sociedad de la información debía permitir dispensarse de las escisiones políticas, sociales y culturales. Las redes iban a instaurar un modelo de sociedad interactivo, libre, no jerarquizado. ¿Qué descubrimos? La omnipresencia del Otro, la obligación y la dificultad de convivir con él; la ausencia de «comunicación» entre las culturas y los pueblos; los fundamentalismos; el terrorismo y el odio al Otro. Allí donde todo debía ser fluido, rápido, en línea, interactivo, encontramos resistencia, incomprensión, bloqueo.

En realidad, el desafío de la convivencia cultural es la *respuesta* al mito tecnocrático de la sociedad de la información. *La sociedad de la información desalojaba a la historia, la convivencia cultural la reintroduce.*

La convivencia cultural es la alternativa política al proyecto técnico de la sociedad de la información. Las redes tropiezan con la complejidad de las sociedades. En lugar de instaurar el intercambio, revelan la inmensa dificultad de la comunicación. Frente al Otro, las máquinas no pesan gran cosa. Los pueblos, las culturas, la historia, las sociedades pueden más que la velocidad, las conexiones y la fluidez. Con la sociedad de la información, permanecemos del lado de las noticias. Con la convivencia cultural, pasamos al de las normas y los valores. Aprender a pilotear la diversidad cultural será mañana la verdadera riqueza de las sociedades.

Por otra parte, una cifra simboliza las dos dimensiones de la comunicación. Hay en el mundo tantos internautas como teléfonos celulares (alrededor de 1.000 millones). Es como si, cuanto más navegan los hombres en las redes, más necesitaran hablarse.

En realidad, la aparición de la convivencia cultural como apuesta política de la tercera mundialización ilustra *las dos filosofías de la comunicación*, técnica y política, que se oponen desde hace mucho tiempo. La primera cree que, fundada en las técnicas y en las promesas de los mercados, podrá generar una sociedad de la información donde individuos y colectividades, formando una vasta comunidad, circularán libremente por las redes. La segunda busca más bien, partiendo de una definición humanista y política de la comunicación, sentar las bases de la intercomprensión organizando una convivencia entre culturas.

Las dos últimas décadas del siglo XX estuvieron dominadas por la visión técnica y económica de la comunicación. El comienzo del siglo XXI, con los conflictos y el terrorismo, recupera la importancia de una definición humanista y política a su respecto.

Índice temático

Antimundialización, 54, 95.
Ciencias humanas y sociales, 41, 82-83, 140.
Colonización-descolonización, 103, 109, 117, 126-128, 131, 134-135, 137-138, 142, 144, 151, 160, 166-168.
Comunitarismo, 39, 60-61, 69, 87, 89-91, 93, 98, 123, 157, 187.
Convivencia cultural, 14-16, 18, 20, 36, 41, 50, 54-55, 59, 63-64, 69-71, 74, 79-91, 93-100, 103-104, 108, 113, 117-120, 122-126, 128-134, 138, 142, 144, 149-151, 153-155, 158-159, 162-173, 175-177, 180-181, 185-190.
Cultura, 32-34, 41-42, 47-48, 52, 55, 99-100, 154, 164, 167-168, 172, 176-177.
Culturalismo, 87, 89, 95, 187-188.
Diversidad cultural, 31, 33, 35, 39, 43, 48, 58, 63-65, 71, 73-74, 79, 81-86, 88-93, 96-97, 99-102, 108, 110, 113, 117-120, 122, 124-127, 130, 132-134, 136, 139-143, 149-150, 153-155, 160, 163, 170-175, 177-179, 187, 189-190.
Diversidad de lenguas, 99, 132-133, 153, 171, 178-179.
Escuela-enseñanza, 109.
Espacio público, 70, 88-89, 110.
Europa, 16, 18-19, 41, 127-128, 149, 151, 153, 160.
Francofonía, 117-118, 126, 131-133, 138-144, 160.
Identidad cultural colectiva, 41, 57-58, 60, 69-70, 73-74, 94, 96, 99-100, 180-181, 187.
Identidad cultural-refugio, 57, 69, 90, 92-93, 94, 96, 138, 153, 173.
Identidad cultural relacional, 68-69, 90, 92-93, 96, 123-124, 176.
Industrias culturales, 14, 24, 25, 27, 29, 31, 34-38, 164, 170.
Información, comunicación, 13-14, 17-19, 21, 22-23, 25, 29, 32, 35, 37, 40, 42, 49, 54, 62, 64, 100-103, 10-107, 111-112, 181.
Mestizaje, inmigración, 41, 83-84, 95, 103-104, 108, 110, 138, 168, 174.
Modernidad-tradición, 26, 28, 52, 57, 64, 65, 110, 188-189.
Nomic, 72, 85.
Normativo-funcional, 81-82.
Occidente, 111.
Otra mundialización, 13, 14-15, 16-17, 19, 79, 143, 150, 152, 160, 164-165, 177.
Periodistas, 42-43.
Pluralismo mediático, 18, 100, 136, 142-143.
Populismo, 42, 69, 104, 156-159, 164.
Receptor, 16-18, 22, 34-36, 55, 79, 153, 186.
Religión, 15, 129-130, 137, 154, 165-166, 172-173.
Sociedad de la información, 37, 62, 64, 67, 80, 123, 169, 171, 190-191.
Sociedad individualista de masas, 18, 30, 58, 60, 95.

Terrorismo, 93, 166, 173, 174, 191.
Triángulo explosivo, 15, 61-62, 70, 185.
Turismo, 112, 179-180.
Ultramar, 19-20, 104-105, 118-123, 125-142, 151-152, 159-161.
Unesco, 74, 92, 174, 186.
Universalismo, 93, 118, 128, 151, 161, 163, 187.

NB: las palabras «Comunidad», «Comunicación», «Comunicación funcional y normativa», «Comunicación política», «Cultura», «Espacio público», «Identidad», «Individuo», «Modernización», «Modernidad», «Ciencias de la comunicación», «Sociedad civil», «Sociedad individualista de masas», «Tradición» han sido definidas en el glosario de los libros *Penser la communication* e *Internet et après*, disponibles ambos en «Champú-Flammarion».